

LEIBNIZ

HANS HEINZ HOLZ

Tecnos

HANS HEINZ HOLZ

LEIBNIZ

EDITORIAL TECNOS
MADRID

Los derechos para la versión castellana de la obra
LEIBNIZ
publicada por W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart,

Traducción por

ANDRES-PEDRO SANCHEZ PASCUAL

O'Donnell, 27 - Tel. 226 29 23 - Madrid-9
Printed in Spain. Impreso en España. Dep. Legal: M. 24.523-1970

Artegraf, i.g.—Navas del Rey, 34.—Madrid-11

INDICE GENERAL

PROLOGO

La obra de G. W. Leibniz, uno de los más grandes y, en todo caso, más universales pensadores alemanes, parece sufrir las consecuencias de un destino funesto. Si ya el desarrollo de su personalidad fue dificultado por la situación política del Imperio, que aún padecía los efectos de la Guerra de los Treinta Años y de nuevo volvía a verse arrasado por las campañas bélicas de Luis XIV, también la edición de sus escritos póstumos, muy numerosos y en su mayor parte no publicados todavía, se ha visto retrasada por los efectos de dos guerras mundiales.

Antes de 1914 se emprendió la tarea de publicar una edición completa de las obras de Leibniz, tarea que fue concebida como un trabajo común de las Academias europeas; tras la guerra esta labor fue proseguida tan sólo por la Academia Prusiana (actualmente Alemana) de las Ciencias, que llegó a publicar cinco de los cuarenta volúmenes en folio proyectados. Fue éste un trabajo notable si se piensa en las dificultades que presentaban la recopilación íntegra del material y su desciframiento. Luego vino la segunda guerra mundial, y la labor quedó interrumpida de nuevo. Finalizada aquélla, la «Comisión Leibniz» continuó la edición, y así han aparecido tres nuevos volúmenes de cartas, en un tiempo aceptable. Sin embargo, la mayor parte de los escritos yacen todavía sin investigar en los archivos, y a excepción de algunas valiosas ediciones críticas de obras menores realizadas por investigadores franceses, la clasificación crítica del inmenso material póstumo no ha avanzado mucho todavía. Tampoco las ediciones, más accesibles en otro tiempo, de Gerhard, Erdmann y Klopp se encuentran ya a la venta; e incluso en las bibliotecas resulta difícil consultarlas. Este inconveniente no lo ha remediado el pequeño volumen publicado por

Gerhard Krüger —volumen bien seleccionado, pero insuficiente para fines de estudio, y, además, traducido al alemán—, y mucho menos la edición de Cassirer-Buchenau, que contiene numerosos errores de traducción y en cuya versión se han deslizado graves faltas de interpretación, condicionadas en parte por el neokantismo de los autores.

La edición bilingüe de los escritos filosóficos principales, editados y traducidos por Wolf von Engelhardt y por mí, pretende llenar este hueco y servir para su empleo en la Universidad y para un estudio suficientemente hondo de la obra filosófica de Leibniz. Esta edición puede dar nueva vida a los estudios leibnizianos, que padecen las consecuencias de la falta de textos, en tanto se termina la edición de la Academia, que todavía durará decenios.

Al igual que la edición citada, también esta obra de introducción al pensamiento del filósofo persigue unos fines prácticos. Pretende estimular y ofrecer los medios necesarios para aproximarse otra vez a una obra que tiene una extensión verdaderamente enciclopédica. Debido precisamente a su extensión y a la disposición de los textos, que en muchos aspectos resulta inabarcable, esta obra ha desaparecido en gran parte de la consciencia filosófica general y es considerada casi siempre más como un capricho y una curiosidad que como un asunto vivo de nuestra tradición y nuestra situación espirituales. Injustamente ha sido relegado (uno está tentado a decir: "empujado") Leibniz a esa situación lamentable; a ello ha contribuido sin duda la marcha triunfal de la filosofía kantiana a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Ya antes el mismo Kant no supo comprender bien la problemática leibniziana; y sus epígonos neokantianos, con una incomprensión total del sistema de Leibniz, encasillaron a éste entre los precursores del «giro copernicano» de la Crítica de la razón pura *y lo consideraron «superado» por ésta.*

Una tarea auténtica de nuestra época consiste en recuperar la imagen originaria de Leibniz en contra de estas tergiversaciones e interpretaciones erróneas. Pues Leibniz no está en modo alguno tan lejos de la problemática filosófica actual como podría deducirse de las exposiciones que se han venido haciendo hasta ahora. Por el contrario, una investigación imparcial de sus ideas nos revela una sorprendente actualidad, que se irá destacando cada vez más en el curso de esta exposición. Lo que el pensamiento de Leibniz, al lado del de Hegel e incluso en muchos aspectos —no sólo el cronológico— antes *que él, significa para los principios de una filosofía especulativa —que abarca la lógica, la ontología y la doctrina de la ciencia— es cosa que hasta hoy apenas se ha visto y mucho menos se ha aprovechado en su integridad.*

La disposición de este libro pretende hacer visible un poco de la amplísima figura espiritual que Leibniz representa.

La primera parte, más minuciosa, expone su filosofía como el punto central de una visión del mundo en torno al cual se colocan todos los detalles de una labor de investigación científica universal.

La segunda parte quisiera mostrar cómo, a partir de ese centro, la enciclopédica personalidad de Leibniz se despliega en todas direcciones; sólo desde el núcleo filosófico se hace comprensible la pluralidad de sus manifestaciones como una pluralidad coherente de naturaleza unitaria.

Finalmente, la introducción y el epílogo no siguen la ley de una deducción rigurosa, sino que pretenden trazar una silueta más abierta: la introducción, para facilitar el acceso al fenómeno Leibniz; el epílogo, para indicar al menos la pervivencia de sus impulsos. Ambos capítulos sirven para orientar al lector, no para probar una tesis.

La primera parte defiende una tesis referente a la interpretación del sistema; en cambio, la segunda quiere mostrar cómo la filosofía rectamente entendida nos hace ver como un todo la multitud, en apariencia divergente, de los trabajos particulares de Leibniz. Naturalmente, la fundamentación y el desarrollo detallado de nuestra interpretación han de quedar reservados a una amplia investigación científica, de extensión mucho mayor, que estoy realizando. Aquí no podemos hacer más que preparar el terreno, sin pretender cambiar del todo la imagen clásica de Leibniz, cosa que nosotros consideramos, sin embargo,

necesaria si se quiere realizar lo que antes pedíamos: la apropiación verdaderamente actual de la herencia del filósofo. Mas para ello sería preciso dilucidar también ciertos presupuestos metódicos, referentes, por ejemplo, a la naturaleza de la interpretación hermenéutica. Así, pues, tenemos que dejar para una publicación posterior este abultado aparato de una nueva interpretación correcta de la filosofía de Leibniz. Aquí tratamos únicamente de situar otra vez la obra de Leibniz dentro del campo visual de los filósofos y liberarla de las desfiguraciones más burdas de la interpretación que se venía haciendo hasta ahora.

* * *

En este libro he aprovechado, revisándolos, algunos pequeños artículos aparecidos en revistas y periódicos, que considero como trabajos preliminares sobre determinados problemas parciales de la imagen de Leibniz. La publicación de estos estudios me proporcionó la posibilidad de poner a discusión mi propia interpretación de Leibniz y recibir estímulos y correcciones de la reacción frente a ella, por lo cual doy las gracias en este lugar a mis numerosos interlocutores.

INTRODUCCION

CAPITULO I

LA IDEA BASICA DE LA FILOSOFIA DE LEIBNIZ

1. Pascal introdujo en filosofía la distinción entre «lógica de la razón» *(logique de raison)* y «lógica del corazón» *(logique de coeur)*. La razón está dominada por el espíritu de geometría *(esprit de géometrie)* e intenta aprehender el mundo según las leyes del pensamiento deductivo. Sólo lo que puede deducirse, según reglas estrictas, de premisas dadas, soporta el juicio de la lógica de la razón. La verdad científica tiene que ofrecer el aspecto de una deducción matemática. Este método de pensar alcanza su triunfo máximo en Spinoza, el cual escribe filosofía *more geometrico* (según el modo de la geometría).

Con la «lógica del corazón» Pascal defiende los derechos de otro modo diferente de pensar. Este sigue el *esprit de finesse*, es decir, la captación de una realidad por el sentimiento, la aprehensión intuitiva de una totalidad que no es construida a base de sus partes, sino que puede ser contemplada por el espíritu tal como ella es en sí. Tal visión inmediata es con frecuencia sólo el origen de un conocimiento que intenta justificar y cimentar posteriormente lo conocido, con los medios de la filosofía escolar. También ocurre que una representación intuitiva es el punto de partida de que arranca el pensar lógico para entender de manera más clara y profunda, por medio de su análisis, la esencia de lo visto. «Estos principios (del *esprit de finesse*) no se ven apenas; se sienten más que se ven; cuesta infinitos trabajos hacerlos sentir a quienes no los sienten por sí mismos; son cosas tan delicadas y numerosas, que es menester un sentido muy delicado y agudo para sentirlas y para juzgar derecha y justamente de acuerdo con este sentimiento, sin que las más de las veces sea posible

demostrarlas por orden como en geometría, porque no es así como se poseen los principios de ella, y sería una faena infinita el intentarlo. Es preciso ver súbitamente la cosa en una sola ojeada y no con un razonamiento progresivo»[1]. Naturalmente el *esprit de finesse* se aproxima más a la esencia de la creación artística que a la de las llamadas ciencias exactas. Pero incluso en éstas el investigador, el descubridor o inventor no puede prescindir por completo de la previa aprehensión intuitiva de un todo, que luego investiga con sus métodos exactos[2]. ¡Cuánto más indispensable resulta la representación creadora, sintética, del todo para el estudio de las ciencias del espíritu, para la comprensión y aclaración de una obra de arte, de una poesía, de una composición musical e incluso para la psicología de una persona! Tal representación es la que crea los presupuestos a partir de los cuales puede avanzar el análisis que separa las partes.

También en la filosofía, que estudia los principios del ser (y, por tanto, de todo lo que en el mundo es) y del pensar (es decir, de nuestro modo peculiar de captar y reflejar ese ser) ocurre muy a menudo que un sistema arranca de un *pensamiento central*, de una *idea básica*, que sobrecoge súbitamente al filósofo y le proporciona el hilo conductor y la representación global de su pensamiento posterior. Es famosa la leyenda según la cual Buda estuvo afanándose infructuosamente durante siete años, con los métodos más diversos, por conocer la verdad; pero luego, en un instante único de quietud y recogimiento, le sobrevino la iluminación, el descubrimiento de las siete sendas del sufrimiento y de su superación. Y esta idea básica se convirtió en el centro de las enseñanzas de Buda.

Pero nosotros no necesitamos en absoluto ir tan lejos. El frío Kant, cuyo método crítico representa sin duda el primado absoluto del pensamiento racional

[1] Blas Pascal, *Pensamientos*. Traducción de X. Zubiri. Colección Austral. Madrid, 1962, pp. 15-16.

[2] Sobre esto véase Paul Walden, *Persönlichkeit und Leistung in der Naturwissenschaft*, «Universitas», I/6, pp. 713 y siguientes.

sobre la intuición, ha situado en un lugar central, en su *Crítica de la razón pura*, el método de la visión del todo. Esto lo ha hecho en el famoso «capítulo del esquematismo». Un *esquema* es para Kant un método de representar conforme al cual puedo yo pensar, por ejemplo, el número ciento por medio de cien puntos colocados unos junto a otros, sin que haya necesitado realmente anotar esos cien puntos, número que resultaría, en efecto, totalmente oscuro e inabarcable para la intuición. La sola representación de que puedo aclarar el número mediante los sentidos me basta para darle un contenido intuitivo en mi pensamiento. De este modo me represento el género «perro» tomando como punto de partida un solo perro y concibiendo, por así decirlo, a partir de él todas las notas características (incluso las que él mismo no posee siquiera) que pueden pertenecer a un perro. La facultad de realizar esto la denomina Kant «imaginación». Ella nos proporciona la imagen intuitiva con arreglo a la cual nos representamos el concepto universal de una cosa. Tal imagen es el «esquema»; la trasposición de la representación intuitiva al concepto universal la denomina Kant «esquematismo».

Con esta caracterización de nuestro proceso cognoscitivo Kant ha mostrado que toda abstracción conceptual está remitida a un contenido de representación sensible que se encuentra a su base. Aquello sobre lo que pensamos tiene que sernos dado previamente por nuestros sentidos. No se puede construir ningún mundo a partir únicamente del *cogito*, que Descartes quiso hacer valer como única clave válida del conocimiento. La vinculación lógica necesita elementos que vincular. Y estos elementos nos vienen de la percepción, de la intuición *inmediata*.

Si esto vale del proceso básico del conocimiento, debemos considerar como punto de partida de toda operación mental una especie de aprehensión intuitiva. Ahora bien, el «espíritu de geometría» se caracteriza por el hecho de que la intuición inmediata se orienta sólo hacia los elementos más simples del pensar y quisiera deducir de ellos todo lo demás, según la «lógica de la razón». Por el contrario, el *esprit de finesse* capta en una única mirada un todo más am-

plio, con todas las múltiples relaciones que se dan entre sus partes, e intenta comprender la esencia de ese todo en una intuición global. Una persona, por ejemplo, nos resulta simpática no porque tenga una mirada desagradable, una voz cortante, un rostro con rasgos como de máscara, y nosotros comprobemos primero todas esas cosas una después de otra y después saquemos el resultado, sino que percibimos la impresión global que provoca nuestra percepción, ya antes de disociar los distintos elementos para explicarnos nuestro sentimiento.

Platón dice en una ocasión que el comienzo de toda filosofía es el «thaumazein», el admirarse. Cuando aprehendemos intuitivamente un todo de este tipo, podemos admirarnos de cómo ese todo ha llegado a ser. De la «lógica del corazón» surge así la actividad de la «lógica de la razón». Y el pensamiento básico y la unidad del sistema residen en lo que el *esprit de finesse* ofrece, antes de que el *esprit de géometrie* lo analice. Goethe llama a esto lo *aperçu*, y no es casualidad el que expresiones como *aperçu* y *esprit de finesse* no sean traducibles, pues precisamente ellas poseen esa unidad de la sugestión intuitiva. Cuánto apreció Goethe el papel de lo *aperçu* para el conocimiento de la realidad es cosa que podemos ver en su trabajo titulado *Anschauende Urteilskraft*[3].

Los pensamientos filosóficos centrales brotan casi siempre de una idea súbita e inmediata de este tipo, que expresa con fuerza intuitiva un problema, una idea, y en torno a la cual se extiende luego el sistema como desarrollo de ese pensamiento. Es conocida la frase kantiana que hace del cielo estrellado situado por encima de mí y de la ley moral que reside dentro de mí una intuición del orden ético y legal del mundo. La «alegoría de la caverna» de Platón es el prototipo definitivo de toda filosofía idealista; resume su sentido en un pensamiento básico intuitivo, semimítico. De este modo, de los sistemas filosóficos se

[3] Reimpreso recientemente en la edición de escritos teóricos sobre la doctrina de los colores, J. W. Goethe, *Farberlehre*, p. 60. Stuttgart y Darmstadt, 1953.

puede extraer con frecuencia un pensamiento básico intuitivo, y no es raro que el efecto posterior de una filosofía esté ligado precisamente a ese pensamiento central.

2. También para *Leibniz*, que sin duda está más próximo al *esprit de géometrie* que al *esprit de finesse*, es válida la consideración de que una idea básica precede a su filosofar sistemático. Leibniz, descubridor e inventor en múltiples direcciones del saber, el espíritu más universal de su época, uno de los más grandes pensadores de todos los tiempos, que daba la máxima importancia a una metodología rigurosamente racional, encontró la gran orientación de su filosofar en una vivencia intuitiva que le persiguió durante toda su vida como una huella dominante de la realidad.

Nacido en el siglo de la Ilustración, del racionalismo, de la aparición de las ciencias de la naturaleza, que se desarrollan poderosamente, Leibniz tropieza con una repulsa general de la filosofía aristotélico-tomista tradicional. Sin embargo, la física puramente matemática, que intenta reducir la naturaleza, es decir, la materia a la masa extensa, no le parece suficiente para explicar el mundo. El problema le preocupa ya en sus años jóvenes. Más tarde, en su vejez, poco antes de morir, describe en una carta a su amigo Rémond el desarrollo de su sistema. He aquí lo que le dice: «Salido de la escuela, conocí a los modernos, y recuerdo que a los quince años me paseaba solo por un bosquecillo cercano a Leipzig, llamado Rosendal, para deliberar si debía conservar las formas sustanciales»[4]. (Con el genuino idioma sajón de su ciudad natal, Leibniz escribe con una «d» débil el nombre del idílico Rosental, existente todavía hoy; es el primer sonido del dialecto sajón que aparece en la filosofía.)

En el pensamiento juvenil, no maduro aún, del novel estudiante encontramos ya el problema básico que llenará la filosofía posterior de Leibniz y que será desarrollado en ella obra tras obra, a un nivel

[4] Carta de Leibniz a Rémond del 10 de enero de 1714.

intelectual cada vez más elevado. No es seguramente una casualidad el que la pregunta decisiva se le plantease precisamente en el paraje natural de aquel bosque encantador. Atravesado por un riachuelo murmurante, extendido en prados de un verdor inmenso y esmaltados de flores, a los cuales dan sombra viejos y frondosos árboles, en los que resuena el canto jubiloso de innumerables pájaros, Rosental era sin duda un lugar apropiado para convencer a cualquiera de que la naturaleza, la sustancia, la materia no es masa muerta, inmóvil, pura extensión, sino que se halla animada por un principio formal al que la naturaleza debe la riqueza de sus formas. Los escolásticos llamaron a tal principio formal «forma sustancial». La problemática de Leibniz, unida intuitivamente con una visión de la naturaleza como todo vital, se dirige, pues, directamente al núcleo de la cosa. Y aunque Leibniz necesitará años para encontrar una respuesta adecuada, en contra del espíritu de la época, el joven pensador ha vislumbrado ya el problema que debía ocuparle a lo largo de su vida.

En la citada carta a Rémond, resumiendo su evolución, prosigue Leibniz así: «Al fin prevaleció el mecanicismo, que me llevó a aplicarme a las matemáticas. Es verdad que no entré a fondo en ellas hasta que conversé con Huygens en París. Pero cuando quise buscar las últimas razones del mecanicismo y de las leyes mismas del movimiento me quedé sorprendido al ver que era imposible encontrarlas en las matemáticas y que era preciso retornar a la metafísica. Y esto es lo que me llevó de nuevo a las entelequias y me hizo volver de lo material a lo formal» *(ibid.)*. Se ve, pues, cómo el principio básico del filosofar leibniziano retorna al primer pensamiento de su juventud para ampliarlo ahora sistemáticamente. Pero el mismo pensamiento, la misma certeza, surgida de la intuición, de que existe un fundamento originario y unificador del ser, del cual depende la multiplicidad de los fenómenos, influye en el ulterior desarrollo del sistema tanto como en las adivinaciones filosóficas del estudiante. Leibniz no encuentra agrado en el mecanicismo inerte, pues éste podría satisfacer sin duda a la *logique de raison,* pero

contradice a la experiencia original del *esprit de finesse*. La *logique de coeur* reclama así sus derechos, y es su mirada dirigida al todo la que se muestra superior al puro análisis. Leibniz era ciertamente un analítico de máxima categoría. Lo demuestran sus estudios y descubrimientos matemáticos, su proyecto de un artificioso lenguaje de signos (encuadrado en la *ars combinatoria*). Pero sobre el pensar puramente analítico Leibniz sitúa el conocimiento de la conexión de un todo vital que se opone a la vivisección realizada por la desmembración mecánica y sólo se abre a la visión intuitiva del todo. Pensar dialécticamente significa para él considerar la totalidad viviente de la naturaleza como una conexión operativa. Esa totalidad se convierte para él en el supremo principio de que todo está unido, de que todo está condicionado por otra cosa y de que nada puede ser considerado aisladamente en el mundo. Cada cosa es espejo del universo entero *(repraesentatio mundi)*. Todo es una totalidad cooperante *(armonía preestablecida)*.

El principio más íntimo de esta unidad en movimiento es la fuerza. Con esta noción anticipa Leibniz intuitivamente el posterior desarrollo de las ciencias de la naturaleza. No es posible considerar por más tiempo a la materia como masa puramente mecánica, sometida sólo a la ley de la inercia, mera extensión, como había pensado Descartes con su doctrina de la *res extensa* (sustancia extensa) opuesta a la *res cogitans* (sustancia inextensa del pensamiento). La introducción de la fuerza como principio metafísico significa la desaparición de la concepción mecanicista de la naturaleza y el descubrimiento de una automovilidad dialéctica de ésta. Leibniz mismo vio esto con claridad: «Había penetrado muy dentro en el país de los escolásticos cuando los matemáticos y los autores modernos me hicieron salir de él. La preciosa manera que tenían estos últimos de explicar la naturaleza mecánicamente me encantó y no pude menos de desestimar con razón el método de los que sólo empleaban para esto formas y facultades que no enseñaban nada. Mas después, al intentar profundizar en los principios mismos de la

mecánica para dar razón de las leyes de la naturaleza que la experiencia hacía conocer, comprendí que la sola consideración de una masa *extensa* no bastaba y que era preciso emplear además la noción de fuerza, que es muy inteligible, por más que sea de la competencia de la metafísica»[5]. La experiencia metafísica originaria se impone de nuevo, y el análisis entrará a su servicio.

La materia natural, que se compone de partículas cargadas de energía y en constante actividad (entelequias, mónadas), es concebida según el modelo del organismo vivo. La vivencia básica de la totalidad de la naturaleza viviente, aquella experiencia intuitiva que pudimos relacionar con el paseo meditabundo de Rosental, es al mismo tiempo una imagen esquemática que sirve para interpretar el ser en general[6]. El mundo es concebido como un gran organismo en el que las células individuales autónomas son al mismo tiempo miembros dependientes de un todo. «Así que no hay en el universo nada inculto, ni estéril, ni muerto, siendo el caos y la confusión sólo aparentes, al modo como puede parecer que hay caos y confusión en un estanque en el que, mirando desde cierta distancia, se advirtiera un movimiento confuso y un hervidero de peces, por así decirlo, sin discernir los peces mismos»[7]. ¿Quién no piensa, al leer esto, en la impresión que recibió el paseante de Rosental?

3. Sólo en contadas ocasiones nos ha transmitido Leibniz noticias de su vida que nos informan acerca de los impulsos y métodos de su pensamiento. También sus innumerables cartas están casi siempre orientadas sin más a la discusión de problemas objetivos y evitan escrupulosamente las referencias personales. Los escasos testimonios que nos informan del desarrollo de su pensamiento adquieren así una importancia tanto mayor para el lector actual, pues a partir de ellos puede rastrear la experiencia individual que yace en el fondo del sistema. Esta aproximación psicológica, por así decirlo, no dice nada acerca del valor real de una obra, pero facilita, sin embargo, el acceso al lector moderno, educado en el método comprensivo.

[5] Leibniz, *Sistema nuevo de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias*, Cap. 2.

[6] Véase también Kurt Huber, *Leibniz und wir*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», I, 1, pp. 5 ss.

[7] Leibniz, *La monadología*, Cap. 69.

Hemos reproducido en páginas anteriores tres testimonios del propio Leibniz que se refieren a su idea filosófica básica. Estos textos, extraídos el primero de una carta y los otros dos de tratados sistemáticos, no nos ofrecen datos biográficos accidentales, sino que nos indican exactamente el punto de arranque a partir del cual desarrolló Leibniz su filosofía. Son, en el conjunto del texto, hitos en el camino de la propia autocomprensión del filósofo; éste nos muestra cuál era la intuición con la que se relacionaba su interpretación del mundo. Está, pues, suficientemente justificado, desde un punto de vista hermenéutico, el que hayamos iniciado esta exposición resumida de la imagen leibniziana del mundo con una paráfrasis de tres textos autobiográficos. Ellos nos dan, en efecto, una imagen, un contenido intuitivo que hace más inteligible la difícil y abstracta estructura del sistema de Leibniz. Al mismo Leibniz le pareció importante aclarar una y otra vez su pensamiento con imágenes que debían hacer más fácil a nuestra imaginación el captar una estructura formal. (Más tarde tendremos ocasión de hablar acerca de la dificultad de expresar lo pensado.) ¿Qué cosa más natural que referirnos a aquella intuición que fue la que le señaló al mismo Leibniz los rasgos fundamentales de su comprensión del mundo? En este sentido los recuerdos citados han de ser entendidos como reproducción de la imaginación, que suscitan un esquema sensible destinado a crear un medio verificable entre el filósofo y el que lo lee.

Es, pues, importante no sólo para la comprensión del pensamiento leibniziano, sino también para el desarrollo de la explicación, el captar adecuadamente la imagen esquemática mediante la cual expone Leibniz su idea básica. Además, Leibniz gusta de símiles, imágenes y comparaciones cuya significación alegórica remite con frecuencia al mismo pensamiento central. Sería posible descubrir algunas estructu-

ras fundamentales de esas comparaciones, que corresponden a los rasgos básicos de su sistema. Así, por ejemplo, el símil de los relojes ilustra el paralelismo existente entre la constitución interna de la mónada y la constitución externa del mundo; o el símil del viajero que recorre una ciudad y observa los diversos aspectos desde diversos puntos de vista, esclarece la perspectiva del conocimiento. Pero mientras tales símiles presuponen el pensamiento abstracto, en la experiencia originaria descrita, en la intuición del todo orgánico formado por lo múltiple sucede lo contrario: aquí es la intuición la que «despierta» al pensamiento [8]. Pero éste se convertirá luego en el *leit motiv* del sistema.

Tal idea básica es, pues, para Leibniz la experiencia imaginativa de la conexión real y orgánica de todo ser mundano. La superación de la imagen estática del mundo que la escolástica había establecido y en la que había incurrido también Descartes, la primera concepción integral de la dialéctica como ley a la que se encuentra sometido todo ser móvil y unitario tienen su origen y su centro en esta intuición. El desarrollo ulterior del sistema al hilo de la idea de estructura (que se yuxtapone, como idea de igual categoría, a la idea de la sustancia) y la dialéctica resultante de sustancia y estructura están estrechamente relacionados con el mismo pensamiento fundamental. El desarrollo de la primera intuición prefigura la disposición del sistema.

Una filosofía de amplias perspectivas, rica en contenido sistemático-constructivo, no puede reducirse sólo, naturalmente, a una experiencia originaria. Esta es ampliada y transformada en el curso del pensamiento. Pero permanece viva casi siempre como la célula germinal en el núcleo de la totalidad, como la reina en la colmena. Para la comprensión inicial de un sistema filosófico puede ser provechoso el tomar consciencia de la experiencia que lo fundamenta. El *esprit de finesse* entra aquí en su zona propia. La apropiación plena de una filosofía permanece vinculada, sin embargo, a la *logique de raison,* a los métodos del pensamiento conceptual. Sólo lo que puede justificarse ante la razón adquiere valor universal. La lógica del corazón puede procurarnos, no obstante, la comprensión básica, en cuyo marco el análisis conceptual se dispone a investigar en toda su amplitud y profundidad un pensamiento rico en significaciones.

[8] Nos encontramos aquí en un terreno metódicamente seguro. Josef König, *Seind und Denken,* Halle, 1937, ha mostrado hasta qué punto la impresión puede «despertar» el pensamiento y con ello hacer consciente un aspecto real del ser.

PRIMERA PARTE

EL NUCLEO DEL PENSAMIENTO LA FILOSOFIA

CAPITULO II

SUSTANCIA Y ESTRUCTURA

1. El pensamiento de Leibniz apunta en muchos casos a cosas nuevas e imprevistas. Está anticipándose siempre hacia un futuro lejano, que será el que podrá concebir sistemáticamente lo que él ha pensado ya antes. Leibniz mismo es, por ello, en lo esencial, un anticipador, es comienzo y arranque hacia una época que sólo poco a poco consigue seguir su pensamiento. En él se anuncian cosas nuevas, que aparecen con frecuencia encerradas y encuadradas en una ideología ligada a una época. Pero en las cuestiones de principio Leibniz rompe las barreras de su tiempo y se adelanta hacia nuevos conocimientos y métodos. De esta manera, en el edificio de sus ideas se unen conocimientos ligados a la época y conocimientos anticipadores.

La dificultad de interpretar auténticamente a Leibniz nace de esta situación. Ya él mismo parece haber tenido conciencia de esa dificultad [1], y por ello su pensamiento trató de aproximarse a los problemas desde diversos lados, en asedios siempre nuevos. De aquí que la discusión con la ideología de su época en cartas y escritos críticos fuese para él el marco en que se desplegó un propósito sistemático. Sólo en contadas ocasiones se atrevió Leibniz a trazar planes sistemáticos —incluso esto sólo lo hizo en la discusión con los espíritus con quienes mantenía correspondencia—: así escribió en 1685-86 el *Discurso de metafísica,* primera de sus publicaciones filosóficas sistemáticas y que está destinado a Arnauld, y en 1714, los dos «escritos testamentarios»: *La monadología,* dedicada al príncipe Eugenio, y los *Principios de la naturaleza y de la gracia,* cuyo destinatario fue Rémond.

[1] Véase *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano,* Gerh. Phil. V, pp. 41 ss.

La peculiaridad de la situación espiritual de Leibniz, que se encontraba en el umbral de una nueva época, es la que condiciona precisamente el carácter bifronte de su expresión filosófica. Para decir lo que pensaba no encontró ya dispuesto un instrumental de nociones que él hubiera podido utilizar y perfeccionar. Tuvo que dar, por el contrario, una forma adecuada a cada construcción mental; él mismo tuvo que desarrollar y aprestar los medios conceptuales con los que poder trabajar. Esto dificulta en grado sumo la comprensión auténtica de la expresión leibniziana. Sirve de poco el rastrear la procedencia de ésta o de aquella construcción mental, de éste o de aquel término. En el sistema de Leibniz los conceptos sufren cambios y toman un sentido propio que no es posible deducir de la tradición.

La primera tarea de una interpretación de Leibniz consiste, por tanto, en investigar ese trasfondo, repensando constantemente la posición leibniziana. Sólo el «esfuerzo del concepto» es capaz de hacer justicia a sus realizaciones; no podemos admitir nada sin haberlo examinado. La «rectificación de los conceptos» es aquí, como siempre, no sólo el comienzo, sino una parte decisiva del trabajo. Una vez realizada, el acceso al sistema queda abierto; y lo que durante mucho tiempo parecía oscuro, se torna claro y resulta posible encuadrarlo en un contexto superior.

La dificultad principal, que impide casi siempre lograr un acceso apropiado al pensamiento de Leibniz, consiste en el ropaje idealista de sus nociones básicas. Las definiciones de la sustancia monádica —*perceptio* y *appetitus*, *repraesentatio mundi* y *carencia de ventanas*— parecen apuntar al carácter conciencial de la mónada. Su sentido realista, que se encuentra mucho más hondo, no se capta si tomamos tales determinaciones en su significación tradicional. Lo realmente nuevo que Leibniz tiene que decir hace saltar por los aires la terminología tradicional y se llena de un contenido nuevo y rebosante.

Hay que hacerse cargo de esto en el momento de iniciar una investigación que pretende trazar el perfil de una imagen nueva de Leibniz, y ofrecer la figura de su estructura espiritual, pero que no pue-

de poner de relieve los rasgos particulares de ésta en el marco de una visión de conjunto.

2. Si se la considera desde la perspectiva de la historia de la filosofía se ve que la época de Leibniz se encuentra bajo el signo de la discusión con el sistema cartesiano. También el pensamiento de Leibniz surgió metafísicamente como contracorriente opuesta al cartesianismo, aunque en él concurrieron otras muchas incitaciones. El dualismo cartesiano de *res cogitans* y *res extensa* había desgarrado la unidad conceptual del mundo y había abierto las posibilidades tanto de una solución idealista extrema como de una solución materialista extrema del problema ontológico. La filosofía no podía quedarse detenida en ese dualismo sin renegar de su tarea capital: pensar la unidad. Sólo la reducción de las dos sustancias de Descartes a un común denominador podía calmar finalmente la inquietud metafísica que el intento de duda del *Discurso del método* había introducido en el pensamiento filosófico. El ocasionalismo y el materialismo francés, Spinoza y Leibniz son los grandes ensayos de superar la doctrina de las dos sustancias. En esto es Leibniz el que más se adentra en el nuevo país del pensar «moderno», mostrando ser de esta manera el auténtico heredero del propósito cartesiano, pues con Descartes se inician los preparativos de una nueva forma de pensar, que encuentra su expresión por vez primera en Leibniz[2].

Leibniz ha sido así el primero en realizar una crítica a Descartes desde un espíritu esencialmente moderno. En una carta dirigida a Malebranche escribe lo siguiente: «Descartes ha dicho muchas cosas acertadas; poseía un espíritu desacostumbradamente agudo. Sin embargo, es imposible hacer todo de una vez; y así, él no ha hecho más que señalar buenos caminos sin llegar hasta el fondo de las cosas, y a mí me parece que quedó todavía muy lejos del verdadero análisis y del arte general de la invención. Pues

[2] Sobre esto véase L. Landgrebe, *Descartes*, en «Leibniz». Conferencias pronunciadas con ocasión del tercer centenario de su nacimiento. Hamburgo, 1946, pp. 213 ss. (En adelante mitaremos esta obra así: «Leibniz-Vorträge».)

estoy convencido de que su mecánica está llena de errores, y de que su física procede con precipitación, y de que su geometría es demasiado estrecha, y de que a su metafísica se le pueden hacer todas estas objeciones juntas.

Vos mismo habéis demostrado la imperfección de su metafísica, y pienso, como vos, que no es posible aceptar el que una sustancia que tiene solamente extensión sin pensamiento pueda actuar sobre una sustancia que no es más que pensamiento sin extensión. Sin embargo, pienso que vos habéis recorrido sólo la mitad del camino, y que de aquí se pueden deducir consecuencias distintas de las que habéis sacado. Según mi opinión, de aquella imposibilidad se sigue que la materia es algo más que mera extensión, lo cual pienso que se puede probar concluyentemente» [3].

Estos párrafos contienen dos ideas decisivas sobre la filosofía cartesiana. En primer término se afirma que Descartes ha señalado «buenos caminos». Tales caminos (esto es cosa que se deduce indudablemente del pasaje de la carta) se apartaron de las sendas ya insuficientes de la filosofía tradicional y revelaron el *método* de un filosofar totalmente nuevo, adecuado a la naciente forma de pensar de las ciencias exactas. La crítica que se añade y que dice que el contenido del sistema de Descartes es «erróneo, precipitado y estrecho», da a entender, precisamente por esta selección de los vocablos, que Descartes reincidió en los errores del pensameinto escolar tradicional: precipitado, pues Descartes no sacó todo el provecho posible a su propio arranque metódico *nuevo;* estrecho, porque quedó detenido en prejuicios, incertidumbres y esterilidades [4]; erróneo, pues por estos motivos formuló una serie de afirmaciones que son evidentemente *falsas.*

[3] Traducido por Gerhard Hess, *Leibniz korrespondiert mit Paris.* Hamburgo, 1940, pp. 49 ss.

[4] Sobre esto véase también la carta a Malebranche del 22 de junio de 1679: «La ambición de fundar una escuela llevó a Descartes a decir muchas cosas que son, desde luego, extraordinariamente ingeniosas, pero, con frecuencia, inciertas y estériles.» Traducido por G. Hess, *o. c.*, p. 53.

Sin embargo, el complemento positivo, expresado en esta carta, de la crítica a Descartes muestra que Leibniz trataba de eliminar el dualismo de la doctrina de las dos sustancias y pretendía ofrecer la demostración de que la esencia de la sustancia debe ser pensada de manera unitaria. Precisamente la separación de la *res extensa* y de la *res cogitans* tenía que llevar a una escisión del ser que no corresponde a la realidad. Leibniz se encuentra de acuerdo con Malebranche en la mitad del camino recorrido, pero la alusión que aparece en la segunda parte del correspondiente apartado de la carta y que lleva más allá de Malebranche muestra que Leibniz *no* se inclina a asentir a una solución que es, en última instancia, idealista. Leibniz pretende concebir, antes bien, la materia como algo distinto de una masa mecánica caracterizada por la pura *extensio.* Con ello apunta a su concepción del carácter entelequial de la materia, según el cual hay que concebir ésta como compuesta de masa y *fuerza,* es decir, de extensión y movimiento.

Gerhard Hess dice con mucha verdad: «Para Leibniz el diálogo con Malebranche representa una discusión permanente con el dualismo cartesiano y con la personalidad del gran filósofo francés» [5]. El núcleo de esta discusión aparece señalado ya en la carta del 22 de junio de 1679, en la que dice: «Por ello os estaría muy agradecido si pudierais disipar en alguna ocasión mis dudas acerca de las proposiciones siguientes: primero, que la materia y lo extenso son una y la misma cosa; segundo, que el espíritu puede subsistir sin estar unido a un cuerpo; tercero, que las razones que el señor Descartes da de la existencia de Dios son buenas; cuarto, que toda verdad depende de la voluntad divina; quinto, que la justificación cartesiana de la proporción de las refracciones es válida; sexto, que en los cuerpos se conserva siempre la misma cantidad de movimiento.»

De estas seis preguntas dirigidas a Malebranche, la segunda, tercera y cuarta poseen especial importancia. La duda de que el espíritu pueda subsistir sin

[5] G. Hess, *o. c.*, p. 43.

estar unido a un cuerpo desmiente la afirmación de la historiografía filosófica acerca del idealismo puro (espiritualismo) del sistema de Leibniz. En el desarrollo posterior de su pensamiento, que aquí vemos en sus primeros pasos, Leibniz precisa esta posición de manera cada vez más neta: no hay ningún espíritu que no esté unido a una materia como condición de su existencia. Esta tesis muestra que no es lícito concebir precisamente la mónada como algo conciencial aislado, si se quiere hacer justicia a las intenciones del filósofo. La duda sobre el argumento ontológico de la existencia de Dios hace patente que, al menos *en su origen,* el pensamiento leibniziano rechazaba el camino que luego recorrió en la *Teodicea,* y que, en cuanto sistema metafísico, ese pensamiento está orientado al mundo. Este hecho queda subrayado por la tercera duda de que la verdad dependa de la voluntad divina. La afirmación de que, independientemente de Dios, toda verdad es verdad y resulta obligatoria también para El, no la desechó Leibniz *jamás.*

Los fragmentos epistolares citados iluminan la relación del pensamiento de Leibniz con la filosofía cartesiana. Muestran que éste tiende a concebir el mundo con unos conceptos aptos para superar el dualismo de *res extensa* y *res cogitans.* El problema leibniziano es el restablecimiento de la unidad del mundo en la cosmovisión filosófica.

En la situación ideológica del siglo XVII tal propósito tropezaba con numerosas dificultades reales. Los progresos de las ciencias naturales habían quebrantado la imagen metafísica del mundo propia de la Escolástica e incluso habían hecho algo más: desvalorizar el aparato conceptual de ese pensamiento. La filosofía sacó las consecuencias de esto, como lo muestran las polémicas de Descartes, Hobbes y Locke, y, antes ya, de Montaigne y Bacon. Había que formular otra vez cada problema metafísico, y con frecuencia se lo volvió a plantear de una forma completamente nueva. Los antiguos medios del pensar se habían vuelto ineptos. Se ofrecía ahora una gran variedad de nuevos recursos metódicos, que esperaban ser aprovechados, pero también ser unificados. Leibniz

menciona tres de estas posibilidades del pensamiento, junto con sus representantes típicos: «La grandeza de Galileo está en el arte de reducir la mecánica a ciencia; la de Descartes, en explicar mediante hermosas conjeturas las causas de los efectos naturales... Pero Arquímedes poseía (si es que podemos fiarnos de la tradición) un don que faltaba a ambos: una inteligencia destacada para inventar máquinas útiles para la vida»[6]. Teoría exacta, hipótesis especulativa y praxis fundada en la ciencia se ofrecen, pues, como formas igualmente suficientes —pero todavía no unificadas, unilaterales— del conocimiento de la realidad. A esto se añaden los nuevos conocimientos revolucionarios aparecidos en el terreno de la matemática pura, en cuyo desarrollo participó el mismo Leibniz de modo decisivo. Cuánto apreciaba Leibniz esta participación suya es cosa que se ve por una carta dirigida a De la Chaise en mayo de 1680: «Creo que hoy puede decirse que la matemática pura, que comprende números, figuras y movimientos, se halla ya completa; lo demás será tan sólo un ejercicio para jóvenes, para adiestrarse en el pensamiento.»

Mostrar el ser *uno* entre la pluralidad de nuevas cosas descubiertas por la investigación era una tarea que tenía que ser considerada casi como insoluble. Leibniz se atrevió a dar su solución, haciéndolo en intentos siempre nuevos. Su mirada se orientó hacia relaciones totalmente insólitas, precisamente porque estaba familiarizado con todos los terrenos del saber y quería tener presente en su sistema cada hecho particular de la realidad. El horizonte de lo todavía desconocido quedó abierto, sin que fuera posible dominarlo con los medios de la época. El pensamiento de la unidad fue dificultado por la falta de unidad del pensamiento. La metafísica sufrió las consecuencias de un método que no le era apropiado. Leibniz conocía esta dificultad e intentó encontrar, por sendas no holladas, un acceso al centro de la realidad que aparecía como múltiple, centro desde el cual se revelaría su unidad. Con ello se convirtió

[6] Carta a Malebranche del 22 de junio de 1679, trad. por G. Hess, *o. c.* p. 53.

en un iniciador y un precursor que apartó del camino los obstáculos de la tradición y señaló al pensamiento jalones por los cuales podrían orientarse los que vinieran después. La senda iniciada por Leibniz la recorrerá después Hegel, pero ya como si fuera una ancha carretera.

Hablando concretamente: Será necesario mostrar cómo Leibniz preparó la idea de que el mundo puede ser concebido, en su contradictoriedad, como uno e indivisible; cómo fue él el primer pensador moderno que intentó dar el esquema lógico y el principio ontológico de la dialéctica real, creando con ello la posibilidad de una dialéctica trascendental en Kant, de una dialéctica de la naturaleza en Goethe, de una dialéctica universal lógica e histórica en Hegel.

3. La filosofía de la época de Leibniz considera superficialmente y a veces ni siquiera ve el problema de la unidad del ser. Así, por ejemplo, el empirismo —y, ante todo, Thomas Hobbes— se pregunta tan sólo por la conexión óntica de lo múltiple, y cuando se pregunta ontológicamente por la condición de posibilidad de la unidad, ésta permanece atada a la noción formal escolástica del *unum ens,* no arribando, por tanto, al ámbito de la problemática fundamental, que debería concebir de una vez la unidad y el ser (como hizo Platón en su *Parménides).*

Aquí entra Leibniz: «Lo que no es verdaderamente *un* ser no es tampoco verdaderamente un *ser*»[7]. Con esta formulación perfila Leibniz su problema: pensar la esencia del ser desde la esencia de la unidad. La unidad de toda esta variedad que se manifiesta es, en el fondo, la unidad del mundo en sí. El punto de arranque ontológico, que hace de esa unidad la condición del ser, elimina la referencia *necesaria* del mundo a una trascendencia que lo funda. El ser uno, que es como el mundo en su conjunto abarca en sí y sustenta la pluralidad de los entes[8],

[7] Carta de Leibniz a Arnauld, ed. Gen. Lewis. París, 1952, página 69.

[8] Leibniz recoge aquí la dialéctica platónica tardía de *hen* y *polla,* y la piensa hasta sus últimas consecuencias (Véase más adelante, apartado siguiente y Cap. III).

no precisa ya, justamente *en cuanto ser,* de ningún otro fundamento de ser; se fundamenta a sí mismo. La autonomía del ser sustituye a la heteronomía de la criatura. Y si en Descartes esta autonomía se establece como autonomía del pensamiento, Leibniz la concibe de manera completamente real como el *esse per se* del *mundo;* éste es un todo infinito, tanto espacial como temporalmente (en el próximo apartado hablaremos de la aporía que encierra la noción de un todo infinito). El punto de arranque lebniziano elimina, de modo distinto a como lo hace el cartesiano, el sentido de la teología para la filosofía, si bien Leibniz no pudo ni quiso sacar subjetivamente tal consecuencia.

La unidad es concebida por la tradición bajo el nombre de sustancia; más aún, la unidad se presenta realmente como el signo decisivo de la sustancialidad. Sólo puede ser llamado sustancia aquello que se manifiesta por la unidad de sí mismo. La procedencia ontológica de esta noción de sustancia se remonta hasta la atomística y la doctrina de los elementos y, en última instancia, incluso hasta el concepto parmenídeo del ser. Pero Leibniz trasciende ampliamente el pensamiento del ser orientado por el esquema clásico de la sustancia. El ser y la unidad se vuelven temáticos en un sentido que hasta la época más reciente no ha penetrado en el punto de vista de la consideración filosófica, pero que ahora lo ha hecho de manera central. Esta noción suprema y universal, que ilumina la unidad del ser y el ser de la unidad, se llama, en la filosofía moderna, *estructura.*

Si definimos la estructura como *la síntesis de todas las posibles condiciones y relaciones mutuas que ligan entre sí a los miembros de un contexto dado y que determinan a estos miembros precisamente en cuanto a su esencia,* tenemos que el concepto de estructura no es, por lo pronto, más que un puro *concepto formal.* Este concepto implica, sin embargo, que esta forma es una *relación ontológica* esencial, es decir, que se aplica a una materia y la articula y ordena, haciéndola penetrar así en el mundo. En este sentido no existe nada amorfo; todo ente de-

viene tal por la forma que en él reside; más aún, el mismo ente saca de sí, es decir, de la materia, la forma como una unidad de sustancia y estructura, cuya inseparabilidad investigaremos más adelante. Para expresar esta idea de la unidad de materia y forma parece que Leibniz se apropió de una tradición de la Escolástica, que hay que entender de un modo que no tiene nada que ver con ésta [9]. Leibniz concibe el ser de la «estructura» (aun cuando este término no aparezca todavía en él) de una manera mucho más radical de lo que pueden hacerlo las modernas «teorías estructurales», cuyo concepto de estructura ha nacido de conexiones ónticas parciales y aisladas. El concepto de estructura de Leibniz (llamada «forma sustancial», como veremos en seguida más en detalle) significa, en efecto, que son precisamente todas las relaciones en que un ente entra las que hacen *ser* a ese ente, y que esta forma de las relaciones *es* la unidad del ser. La unidad del ser queda aprehendida a la vez en el concepto de estructura como ser de la unidad. Pues todo ente se encuentra encuadrado ya precisamente en estructuras superiores y sólo existe dentro de ellas. El supremo concepto concreto de estructura es entonces el *mundo;* éste no es aquí otra cosa que la síntesis de todas las reales y posibles condiciones y relaciones mutuas que unen entre sí al ente mundano y lo determinan en cuanto a su esencia. El *mundo* es la última y suprema unidad de todo lo real. Leibniz puede hablar de muchos mundos posibles precisamente porque son posibles otras estructuras, aun cuando, en verdad, sólo lo sean en pensamiento. Además de éste encontramos también otros conceptos más estrechos, esto es, más concretizados de estructura, que se refieren a unidades más pequeñas, más íntimamente enlazadas entre sí. Con respecto a tales estructuras concebidas más estrechamente, el mundo es un concepto superior que delimita el marco de sus posibilidades. Con respecto a las unidades estructurales intramundanas, el mundo es la síntesis de todas sus posibilidades.

[9] Las observaciones de Ernst Bloch, *Avicena y la izquierda aristotélica* (trad. castellana. Madrid, 1966), ponen de manifiesto esta continuidad. Puede demostrarse que el joven Tomás de Aquino planteó radicalmente el problema del origen de la forma a partir de la materia, aunque no consiguió dominarlo totalmente con el pensamiento. Leibniz soluciona este problema mediante su concepción de una dialéctica real universal.

Pero Leibniz quería concebir el ente en su ser, y por ello el puro concepto de estructura le viene demasiado estrecho. Pues por ser un concepto formal (si bien un concepto formal *esencial)* no resulta apropiado para aprehender la facticidad del ente, lo cual está a la base de la noción más amplia de realidad. La forma debería ser pensada junto con la materia, como idéntica con ella, a fin de revocar precisamente la escisión de la realidad producida por el pensamiento. Sería necesario encontrar, pues, un concepto que pudiera abarcar lo que en la estructura es estructurante, pero a la vez también lo que en ella es estructurado. Pues si se acepta que el mundo existe autónomamente (y esto está incluido en la tesis de la inseparabilidad de unidad y ser), entonces lo primero que produce de sí la forma, dándose, por tanto, una estructura, debe ser a la vez el resultado, el objeto de la estructura y, en consecuencia, lo formado. Lo estructurante es también lo estructurado, y en todo caso es el mundo en su totalidad.

Para designar esta compleja realidad se le ofrece a Leibniz el concepto de sustancia, que pudo poner a la base de su ontología tras haber introducido antes ciertos cambios en su noción. La sustancia es aquello que entra como elemento material en la estructura, pero es también a la vez aquello que, como totalidad de los miembros, es ello mismo unidad estructural. La sustancia es tanto sustrato de la estructura como consumación de ella. Pero con esto se hace referencia ya a un concepto dialéctico de sustancia. En efecto, la sustancia es concebida, de un lado, como elemento organizador de la estructura, y de otro, como resultado de ésta. En esta formulación del problema de la sustancia, que anticipa la ontología hegeliana, el mundo, como estructura suprema, es en última instancia la única unidad auténtica que no es, a su vez, parte, esto es, miembro de una estructura superior; por ello no es una unidad incompleta, sino una unidad absoluta. La idea del orga-

nismo resulta aquí dominante y culmina por fin en la concepción del mundo como un organismo máximo, supremo. Mas, por otro lado, lo inmediatamente real no es precisamente este todo infinito del mundo, sino la parte finita, limitada, aprehensible; es el individuo (no el átomo en sentido mecanicista, que Leibniz rechaza siempre como una mera concepción mental). Pero entonces —y esta pregunta debemos hacerla aquí—, ¿no sería ya el mundo una unidad *esencial*, sino sólo un conglomerado de muchos seres singulares independientes? Surge aquí, de la contradicción existente entre los muchos entes finitos y el único ser infinito, una dificultad frente a la cual fracasó el pensamiento filosófico de Leibniz. El arranque original de nuestro filósofo tiende directamente a resolver este dilema.

Lo que se pregunta en concreto es cómo el mundo compuesto de individuos puede formar, sin embargo, una unidad auténtica, y cómo esta unidad puede ser, a su vez, un individuo sin que sus miembros pierdan en ella el carácter de individualidad. La respuesta a esta pregunta es el desarrollo de una metafísica en la cual la unidad sustancial y la unidad estructural se entrelazan constantemente, para concebir de una vez lo que el pensamiento sustancial no puede representar más que separado. El primer paso en esta dirección lo ofrece la estratificación plural, concebida dialécticamente, de las sustancias, es decir, la dialéctica de sustancia y sustancia (la contraposición y reunión de entes singulares, pensados independientemente unos de otros).

El mundo se presenta, en efecto, como una estructura compuesta de una pluralidad de entes singulares, los cuales no pueden seguir siendo divididos sin que sufra daño su esencia; son, pues, individuos en sentido verdadero y, consecuentemente, para Leibniz son también sustancias. Estas sustancias entran ahora en una conexión operativa dentro de la cual cada una mantiene con las demás una relación más próxima o más lejana, pero que hay que pensar siempre de modo complejo; en lenguaje ordinario puede decirse aquí que una sustancia influye en la otra. Leibniz insiste en que tal afirmación sólo vale de manera

impropia, pues afirma un i
cias singulares entre sí; «en
ser predicada sólo de una
habrá que detallar más en
momento todo se encuentra
De esta manera, el nexo
de los fenómenos, nexo que
adecuada en la ley de la c
en una concatenación más a
cias singulares las que mar
ción de divergencia o de coı
totalidad de las sustancias
una universal relación de d
omnia ubique de Nicolás de
De nuevo vuelve a aparecer
sustancias, la totalidad, com
unido casualmente, sino u
en consecuencia, *una* susta
de que todo lo que es se e
todo lo demás que existe (
gún ente no relacionado d
hay más de un ente) garan
mundo como unidad de es
Ahora bien, en el mund
lares no están tampoco rel
nera sólo aislada, sino que
das en complejos superiore
las partes y que entablan e
diversas relaciones, pero n
relaciones particulares con
esto es, menos complejas, y
es decir, más complejos. De
mundo una pluralidad de
se puede concebir como u
ciada que va de lo menos
nizado. Si tomamos como c
rial ilustrativo la socieda
resulta en ésta la imagen si
todos los individuos pueden
dividuales entre sí; después
miembros de grupos deter
común, pueden estar en co
(por ejemplo, el equipo de f

fútbol B). Pero estos mismos hombres que pertenecen a estos equipos son a la vez miembros de otros grupos superiores, por ejemplo, de partidos políticos, Iglesias, sindicatos, etc., que ajustan su proceder a las reglas de comportamiento vigentes en tales corporaciones. Finalmente, todos estos grupos e individuos son ciudadanos de Estados y, en cuanto tales, mantienen relaciones específicas con ciudadanos de otros Estados, etc. De esta manera resulta una imagen extraordinariamente compleja de la vinculación existente entre los individuos y entre las asociaciones de individuos; aquí la capa superior, más elevada, asume siempre en sí la capa inferior, pero a la vez posee también determinados efectos recíprocos con la capa inferior, esto es, con los individuos que se encuentran en ella. Esta imagen puede trasladarse ahora análogamente a la constitución de las sustancias, de tal modo que también aquí resulta una dialéctica entre las sustancias singulares en cuanto tales y entre las diversas formaciones sustanciales complejas. En este caso hablamos de una dialéctica entre sustancia y sustancia.

Pero podemos hablar de dialéctica porque no se trata aquí de relaciones que tengan una sola dirección; más aún, ni siquiera se trata de efectos recíprocos puros, ininterrumpidos. Ocurre más bien que las formaciones sustanciales que entablan relaciones entre sí producen contradicciones mutuas, las cuales repercuten sobre su propia esencia. Este influjo de sustancia sobre sustancia se realiza, pues, en contraposiciones que no pueden dejar de producir efecto sobre la constitución de la sustancia misma. Pongamos otra vez el mismo ejemplo de antes: el individuo que, en cuanto ciudadano de un Estado, se ve obligado a ir, encuadrado en un ejército, a la guerra contra los ciudadanos de otro Estado, se comporta, siente y piensa de manera distinta a como lo haría en cuanto individuo. Más aún, su comportamiento, sus sentimientos, sus pensamientos pueden estar en contradicción con lo que él siente y piensa simultáneamente como individuo. Aquí se muestra claramente lo que quiere decirse con esta dialéctica de las sustancias, es decir, con la dialéctica real del mundo.

En el capítulo siguiente volveremos a referirnos a esta cuestión.

Pero en la medida en que es una dialéctica entre grados diversos de la realidad sustancial, esta dialéctica presupone a su vez una estructuración previa de aquella realidad. Deben existir ya, pues, tales estructuras superiores, en las cuales se hallen encuadrados los individuos, a fin de que puedan surgir relaciones contradictorias entre las formaciones complejas y los individuos. En tales formaciones superiores el individuo pierde su independencia, esto es, el presupuesto de su sustancialidad. Por otro lado, el individuo sólo es real en el seno de una totalidad superior de este tipo —fácilmente vemos aquí que el mundo es la suprema de estas totalidades superiores—. Sin mundo no habría tampoco ningún individuo. Mas en estos complejos superiores el individuo pierde en ocasiones, como hemos dicho, su independencia individual; surge así una contradicción no solo entre las sustancias como unidades de una relación que se influyen recíprocamente, sino también entre la función normativa de la estructura superior en cuanto tal y las sustancias en cuanto entes singulares. Y como esta estructura, cuya función normativa puede entrar aquí en contradicción con el ser del individuo, no es a su vez otra cosa que el orden de los entes singulares en su relación mutua, nace una segunda dialéctica: la dialéctica de estructura y sustancia, basada en la dialéctica de que antes hablamos: la de sustancia y sustancia. Estas diversas relaciones de superposición y condicionamiento son las que hacen comprender este hecho tan difícil. Este es uno de los motivos por los que nos resulta tan complicado comprender el sentido de los términos creados específicamente por Leibniz para caracterizar este hecho. Si la dialéctica entre las sustancias es relativamente fácil de entender, la dialéctica, mucho menos clara, de sustancia y estructura presenta exigencias considerables a la capacidad de distinción filosófica.

Esta relación compleja exige ahora la elaboración de un aparato conceptual en un plano superior. Existe una relación dialéctica no sólo entre diversos «grados» estructurales de la sustancialidad, en cuanto que

unos quedan absorbidos en los otros. Tal relación dialéctica se da igualmente entre sustancia y estructura, y ello a su vez de una manera compleja: de una parte, en cuanto la dialéctica entre sustancia como miembro y sustancia como totalidad es a su vez también un rasgo de la estructura; y, de otra parte, en cuanto que el carácter sustancial del ente queda absorbido en su aspecto estructural, mientras que, inversamente, el aspecto del ente como sustancia absorbe su ser estructural. Pero en última instancia ambas cosas deben ser vistas unitariamente. Esta compleja dialéctica de sustancia y estructura, que se manifiesta en dos aspectos de una y la misma cosa, la expresa Leibniz con el término de *mónada.* Al analizar en lo que sigue este concepto clave de la metafísica leibnizana conseguimos un acceso que nos introduce en el centro de su ontología.

4. «La mónada de que aquí hablaremos no es sino una sustancia simple que entra en las cosas compuestas; simple, es decir, sin partes» [10]. Con esto se dicen dos cosas acerca de la esencia de la mónada: en primer lugar, que se la concibe como sustancia (este concepto debe ser aceptado aquí sin más explicación; por el momento queda, pues, sin decidir qué es lo que Leibniz entiende por sustancia). En segundo lugar: la determinación complementaria que se agrega afirma la simplicidad de la mónada. Como esta simplicidad se añade atributivamente al sustantivo *sustancia,* dedúcese de aquí que ésta es posible también como pluralidad (véase *La monadología,* cap. 2, donde se afirma también esto mismo). Sólo la mónada no es, pues, una pluralidad; las sustancias que no tienen carácter monádico pueden ser perfectamente compuestas; pero si es mónada, la sustancia es necesariamente simple. La mónada es, pues, una especie particular del ser sustancial.

Mas «simple» no quiere decir, de una manera indeterminada, unidad o ausencia de complejidad, sino precisamente: «sin partes». Ahora bien, sólo es «sin partes» un todo cuyos elementos no puedan ser concebidos a su vez como todos de igual carácter. La

[10] *La monadología,* Cap. 1.

simplicidad es, pues, explicada del modo siguiente: «Mas donde no hay partes no hay extensión, ni figura, ni divisibilidad posible. Y las mónadas son así los verdaderos átomos de la naturaleza; en una palabra, los elementos de las cosas» [11].

Un objeto que carece de extensión, figura y divisibilidad no puede ser considerado como un ente material. De aquí arranca el malentendido idealista, según el cual la mónada es un ente de naturaleza inmaterial, con lo cual se afirma que Leibniz distinguió al menos dos especies de ente. Pero este malentendido aparece como tal cuando se acude al capítulo 2 de *La monadología,* en el que se dice expresamente que las sustancias compuestas «no son otra cosa que una acumulación o un *agregado* de lo simple». La afirmación de que la acumulación de lo inmaterial pudiera dar como resultado algo material es absurda y no se puede atribuir a Leibniz.

La simplicidad no representa, sin embargo, un carácter que distinga a una sustancia en el mismo sentido que lo hacen la extensión o la figura. Más bien se apunta con ella a un concepto de estructura el cual indica que el ente no es considerado aquí en relación a sus componentes singulares, sino en su ser en cuanto totalidad. Pero el ser del ente es necesariamente simple, bien que de manera formal; no es posible pensarlo como algo compuesto a base de partes, sino sólo como el establecimiento de una unidad superior en la cual las partes pierden su independencia autónoma para formar un todo individual.

De esta sustancialidad simple, que corresponde a todo organismo, se distingue otra especie distinta de sustancialidad a la que se le da el nombre de *aggregatum.* En cuanto determinación más concreta de la manera como lo complejo se forma a base de lo simple, este vocablo quiere decir que la acumulación de los elementos de un todo no se realiza como una *suma* cualquiera, sino como una *formación.* Pues el núcleo que se esconde en el *aggregatum* y al que se alude con este término es *grex:* el rebaño, la grey. En él el individuo no queda amalgamado, sino salva-

[11] *La monadología,* Cap. 3.

guardado como tal individuo. Pero ello ocurre de tal manera que su ser sólo se confirma en el complejo de la grey; más aún, sólo es posible realmente en ella. La *grex* como formación es el término medio entre la pura suma, en la que cada miembro puede estar aislado y podría existir independientemente, y la organización, fuera de la cual sus miembros no podrían existir ya independientemente. El concepto de *grex* abarca de esta manera el de suma como caso límite mínimo, y el de organización como caso límite máximo. El término *aggregatum* designa, pues, el modo de ser de la sustancia compuesta, en cuanto que como regla puede ser pensada formativamente, y como valor límite puede serlo, bien sumativa, bien orgánicamente. Pero «formativamente» quiere decir que el ente singular sólo se manifiesta con vistas a una totalidad superior de ente, de igual manera que, al revés, la sustancia en cuanto sustancia compuesta sólo se hace visible con vistas a sus componentes elementales.

El ente sustancial se da, pues, de modos diversos: en cuanto sustancia simple no es ya divisible en partes independientes; en cuanto agregado, reúne partes aisladas para formar un todo mayor, de tal manera que estas partes no pueden existir fuera del agregado con la peculiaridad particular que poseen en el seno de éste, aun cuando sí puedan afirmarse a sí mismas como entes independientes. Cuando esta agregación se torna tan estrecha que desaparece la autoafirmación del ente singular, y éste se diluye en el todo, el agregado se transforma en una sustancia simple de naturaleza orgánica: hablamos entonces de organización. Pero cuando el individuo puede separarse del todo sin sufrir cambios (como el soldado puede separarse del ejército), nos encontramos ante una suma, la cual no es ya una sustancia auténtica; en el *Discurso de metafísica* había dicho ya Leibniz que sólo es un *ser* aquello que es *un* ser (véase más arriba).

La simplicidad como carácter de la sustancia monádica, sólo en cierto sentido —referida a lo sustancial de la mónada— puede significar esta fusión de miembros para formar una unidad. Apunta más bien, por encima de estos, al *modo* como los miembros se

juntan en lo compuesto, es decir, a los caracteres estructurales que tales partes-miembros manifiestan en cuanto miembros del todo. Como lo compuesto surge por composición, cuando atendemos a la estructura de su composición no captamos, pues, el *fundamento* material *de su ser,* sino su *modo* formal *de ser*. Este modo de ser es calificado de simple y contrapuesto a todo nacimiento y a toda desaparición naturales; significa por ello, precisamente, el ser de este ente, en virtud del cual éste *es* en cuanto ente. Esto y no otra cosa es lo que dicen los capítulos 4, 5 y 6 de *La monadología.*

«Tampoco hay que temer respecto de ellas una disolución, ni se puede concebir modo alguno por el cual una sustancia simple pueda perecer naturalmente.

Por la misma razón, también es incomprensible cómo una sustancia simple pueda comenzar naturalmente, pues no se la puede formar por composición.

Y así puede afirmarse que las mónadas sólo pueden comenzar y concluir de repente, es decir, sólo pueden comenzar por creación y sólo pueden concluir por aniquilación; en cambio, lo que es compuesto comienza y concluye por partes.»

Ahora bien, no se dice aquí que la mónada sea el ser del ente y, en cuanto tal, un puro concepto formal, sino que a la vez se la califica de sustancia y, por tanto, se la concibe como algo a lo que corresponde un contenido material. Hasta qué punto Leibniz vio también este contenido material en el concepto de mónada es cosa que demuestra el siguiente pasaje: «Sin embargo, es preciso que las mónadas mismas tengan algunas cualidades, pues de lo contrario no serían seres. Y si las sustancias simples no se distinguieran por sus cualidades, sería imposible percibir cambio alguno en las cosas» [12].

El concepto de mónada contiene, pues, primero un momento estructural, pero luego también un momento material, que aquí hemos distinguido. Se refiere, pues, a algo real, no sólo a algo formal. En este lugar queda ahora por solucionar la aporía de cómo una

[12] *La monadología,* Cap. 8.

mónada que, en cuanto sustancia, es un ente, puede constituir precisamente, en cuanto simplicidad, la estructura del ente. Concibamos por el momento la síntesis de ambos elementos de la mónada de tal manera que ésta, en cuanto totalidad cualitativa de algo concreto, implique a la vez la estructura determinada y asimismo el sustrato material; de ese ente concreto y asimismo el sustrato material; en tal caso el ser del ente no es concebido como formal, sino *a la vez* como formal y material. La vía que conduce a la solución de la aporía de estructura y sustancia, de ser formal y ente material, se halla prefigurada ya por la explicación de los términos con que Leibniz caracteriza a la mónada.

Si hemos excluido, pues, que se conciba la mónada como sustancia en el sentido tradicional, ahora debemos mostrar brevemente que no se la debe interpretar tampoco como algo anímico (y mucho menos como masa burdamente material).

Lo anímico, entendido en sentido preciso como término óntico para designar todas las operaciones de la conciencia en el más amplio sentido de la palabra, no cuadra a lo que Leibniz quiere significar con sustancia monádica. Leibniz atribuye ésta, más bien, a *todo* ente: «Creo también que el pretender circunscribir casi sólo al hombre la verdadera unidad o sustancia es ser tan estrecho en metafísica como lo eran en física aquéllos que encerraban el mundo en una bola» [13]. Esta neta delimitación contra los malentendidos idealistas realizada por el filósofo mismo, muestra que no se puede aceptar una interpretación subjetiva o subjetivo-trascendental de los conceptos que a continuación vamos a explicar *(perceptio, appetitus, reprasentatio mundi)*. El concepto de «sustancia simple» alude más bien a un concepto del mundo que tiene un sentido real-ontológico generalísimo. Esto aparecerá claramente en la definición final de la noción de mónada.

Que la consideración ontológico-real del ente real no incluye lo abstracto de una «pura masa», y que, por tanto, no se la puede confundir con un materialismo vulgar, predialéctico, es algo que Leibniz expone muy claramente en este mismo pasaje: «La mera masa (si fuera posible concebirla) está tan por bajo de una sustancia —que es perspectiva y representación de todo el universo según su punto de vista y según las impresiones (o más bien relaciones) que su cuerpo recibe mediata o inmediatamente de todas las demás— como un cadáver se encuentra por bajo de un animal, o mejor, como una máquina está por bajo de un hombre.»

[13] Carta de Leibniz a Arnaud del 30 de abril de 1687.

El sentido integral de la *repraesentatio mundi,* del que trataremos más adelante, se opone a una interpretación no dialéctica. La «mera masa» no es, pues, pensable en absoluto, porque, por así decirlo, significa una *prima materia* en la cual tiene lugar inmediatamente *in concreto* la estructuración; o mejor dicho: sólo existe realmente (concretamente) como masa estructurada, formada. En este sentido la «mera masa» no pasa de ser algo abstracto, que no podemos hipostasiar ontológicamente. La comparación con un cadáver o una máquina muestra cómo lo que importa es precisamente la totalidad entelequial, el carácter estructural, que distingue a la sustancia real en contraposición a una masa representada tan sólo de manera abstracta.

A continuación vamos a poner de relieve la esencia de esta estructura —teniendo siempre en cuenta la unidad anteriormente pensada con el sujeto sustancial de la estructura.

5. Las tres nociones que explican la esencia de la sustancia monádica son: *perceptio, appetitus* y *repraesentatio mundi.* De ellas la *repraesentatio mundi* es la definición integral del contenido de la mónada y es producida por los modos de ser en virtud de los cuales el ente *es.* Si queremos pensar este modo de originarse la *repraesentatio mundi* hemos de intentar definir más en detalle la idea de *perceptio* y de *appetitus.*

«El estado pasajero que envuelve y representa una multitud en la unidad o en la sustancia simple no es otra cosa que lo que se llama percepción. De ella hay

que distinguir, como mostraremos a continuación, la apercepción o conciencia» [14].

En este pasaje, en el cual Leibniz introduce el concepto de *percepción* en un contexto sistemático, señala inmediatamente que no se refiere con él a un factor psicológico-gnoseológico, sino a un término estructural que atañe al ser del ente. Este vocablo significa que una pluralidad es concebida desde la perspectiva de la unidad. Por ello, a ese «estado» designado con el vocablo *perceptio* se le califica de «pasajero», pues aquel punto de vista de la unidad es un punto de vista temporal, variable. Hablando con exactitud, esto significa que en cada momento la *perceptio* es distinta que en el momento anterior, es decir, que la estructuralidad de la sustancia cambia de manera constante, y cambia además continuadamente.

«Como todo estado presente de una sustancia simple es, naturalmente, resultado de su estado precedente, es claro que el presente está grávido, a su vez, de futuro...» [15]. Porque esto es así, toda *perceptio* tiene que ser encuadrada en un decurso regulado.

Con esto quedan aseguradas por lo pronto la unidad y la legalidad de lo que acontece en la mónada. Esto no es producido caprichosamente, sino que es consecuencia de lo pasado y causa de lo futuro. El primitivo punto de vista de la unidad se mantiene también en el movimiento, de tal manera que éste, en cuanto decurso, representa en sí precisamente la unidad. Esto está pensado dialécticamente, pues factores diferentes y, en el caso límite, contrapuestos se conciben como una misma cosa. Más aún, incluso la contraposición formal más extrema de pluralidad y unidad queda absorbida, a su vez, por la unidad de la *perceptio*.

Las percepciones no son pensadas como factores determinantes del psiquismo humano, sino como factores determinantes de todas las sustancias del mundo. «Si queremos llamar alma a todo lo que tiene percepciones y apetitos en el sentido general antes

[14] *La monadología,* Cap. 14.
[15] *La monadología,* Cap. 22.

explicado, todas las sustancias simples o mónadas creadas podrían ser llamadas almas; pero como la sensación es algo más que una simple percepción, admito que el nombre general de 'mónadas' o 'entelequias' basta para las sustancias simples que sólo tienen percepción en general, y que se llamen almas tan sólo aquellas sustancias cuya percepción sea más distinta y vaya acompañada de memoria» [16]. Esto significa que todas las sustancias que de alguna manera constituyen un organismo unitario tienen una relación perceptiva con el mundo que las rodea. Acogen dentro de sí precisamente a ese mundo en su pluralidad que cambia y varía de modo constante, y lo reflejan. Ninguna cosa singular está aislada de las demás, sino que mantiene con todas una recíproca conexión de determinación. Y esta relación con el mundo de las demás cosas singulares la determina a ella en su unidad particular, en virtud de la cual debe ser considerada como sustancia y es inconfundiblemente esta cosa singular. Leibniz concibe así una noción de mundo que no es pensada sólo como totalidad de una pluralidad infinita de individuos, sino que encierra en sí, en cuanto universalidad última, todas las singularidades, de igual modo que él está encerrado también en cada individuo. El mundo aparece así no como una suma arbitraria de miembros cualesquiera, sino como una construcción necesaria, a la que se la puede calificar, a su vez, de unidad sustancial, de estructura monádica. Veremos luego que el más alto concepto gradual de mónada, el de *monas monadum,* alude precisamente a esta suprema noción de mundo.

El percibir es, pues, un proceso general propio de todo ente sustancial y significa que el que percibe acoge dentro de sí lo percibido en un sentido determinado. Sin embargo, son sobre todo las percepciones superiores, las de la conciencia humana, aquellas con las cuales se aclara el sentido general de la *perceptio.* Esta preferencia por los ejemplos psicológico-gnoseológicos no significa, empero, otra cosa sino que en ellos resulta posible ver las analogías más claras con

[16] *La monadología,* Cap. 19.

la esencia de cualquier ser. La percepción de la conciencia, es decir, la apercepción, es un caso modelo de todas las especies de percepción, lo cual no significa que esas otras especies hayan de tener igualmente un carácter consciente. El destacar los procesos de la conciencia es un procedimiento metódico y no dice nada acerca del contenido efectivo de la *perceptio* ejemplificada, la cual tiene en sí un sentido universal (ontológico), como Leibniz subraya una y otra vez a propósito de tales ejemplos [17].

La conciencia y sus operaciones no están fuera de la estructura del mundo y, por así decirlo, frente a él, sino que son justamente el grado de formación más alto de éste, el más complicado. Esto justifica el que se explique analógicamente la formación del ser al hilo del ejemplo de la conciencia, con tal de que no olvidemos un solo instante que no abandonamos el terreno del ser real, del ser mundano. Si la estructura del mundo se manifiesta en el ejemplo de lo anímico (de la conciencia), esto es así porque lo anímico mismo es, en sus diversos grados, espejo del mundo, y no porque el mundo sea algo anímico. Aquí se inserta la doctrina de la gradación infinita de la *perceptio*. El distinguir en el uso práctico la *perceptio confusa* de la *perceptio distincta* representa sólo un tosco valor de aproximación. De hecho existe una multitud de grados que separan la *monade toute nue* de la conciencia suprema de la mónada, y que enlazan a ambas. Lo que ahora se pregunta es cómo tal desplazamiento de nivel, continuado y corrido, puede ser concebido como factor estructural dentro de la totalidad de las mónadas.

Si la percepción es el vocablo utilizado para designar la unidad de una pluralidad, este vocablo generalísimo puede significar la unidad de modos distintos. Tal unidad, captada desde un *leit motiv* central y descompuesta cuidadosamente en sus partes y articulada, puede presentarse como algo muy diferenciado. En ella en cuanto tal unidad se revelará luego lo

[17] Por ejemplo en el *Discurso de metafísica*, Cap. 9 y 12; carta a Arnauld del 9 de octubre de 1687; *La monadología*, Cap. 14 y 19, etc.

múltiple en sus relaciones, conexiones y entrelazamientos recíprocos. Tal aclaración es una *perceptio distincta*, pues en ella está manifiesta, esto es, se hace clara la esencia de la unidad. Pero todo lo que se manifiesta en algún aspecto es calificado, en ese aspecto, de *conocido*. La *perceptio distincta* aparece como conocimiento. A la vez se pone aquí de relieve cómo el conocimiento surge del ser de lo conocido.

Mas la unidad de una pluralidad puede aparecer también como no articulada; puede aparecer no como relación, vinculación, entrelazamiento, sino sencillamente como inter-conexión. También en este caso lo múltiple es abrazado por lo uno, pero sin ser, sin embargo, por su esencia, claro como unidad. Permanece confuso el cómo y el porqué se unen precisamente las cosas interconexionadas. Tal unificación oscura se llama *perceptio confusa*. Ella es la forma como lo que no es cognoscente se cerciora del mundo.

La *perceptio confusa* y la *perceptio distincta* no se contraponen entre sí ni están separadas por un abismo. Son, más bien, los términos generalísimos para designar los dos grandes ámbitos de una escala gradual en la que se destacan diversos valores de acumulación de *petites perceptions*. Estas percepciones pequeñas son los verdaderos elementos de la percepción total que define a una mónada en cada instante: «En ellas descansa... ese enlace que tiene todo ser con el resto del universo» [18]. Pues en cada una de estas percepciones pequeñas se expresa un determinado elemento del todo del mundo, en cuanto este todo, en un determinado instante, se encuentra en relación con las mónadas que se caracterizan precisamente por esa percepción pequeña. En la medida en que una mónada no puede ser determinada por ninguna otra cosa más que por la totalidad de aquellas percepciones pequeñas que constituyen la figura de su concreta percepción total, en ellas se encuentra encerrada la esencia de la mónada. Y como la esencia resulta de aquello que ha devenido, todo su pasado se encuentra conservado en el presente concreto de la mónada. Pero como también lo venidero se desarro-

[18] *Nuevos Ensayos*, prefacio.

lla a partir de la esencia, en el presente está incluido también lo futuro: «Se puede decir incluso que, a consecuencia de estas percepciones pequeñas, el presente está grávido del futuro y lleva en sí lo pasado, conspirando todo a un mismo fin, como decía Hipócrates; y en la menor de las sustancias, si pudiéramos tener ojos tan penetrantes como los de Dios, nos sería posible leer la serie entera de las cosas del universo, *quae sint, quae fuerint, quae mox futura trahantur.* Estas percepciones insensibles distinguen también y constituyen al mismo individuo, que está caracterizado por los rastros que las percepciones pequeñas conservan todavía de los estados precedentes de este individuo, estableciendo la conexión con su estado presente» [19].

En esta reducción de la *perceptio* a sus elementos, a las *petites perceptions,* se pone de manifiesto el plan según el cual está construido el ente. Si no olvidamos que toda percepción no es otra cosa que la expresión de un determinado entretejimiento de un ente con otro ente, y que la *perceptio* de una mónada, en cuanto ésta es un todo, expresa la totalidad de todas las relaciones de este ente con todo otro ente y, en el sentido más amplio, con el mundo, dedúcese de aquí que todo ente está determinado materialmente por su situación en el mundo. Ningún ente se encuentra aislado; cada uno está unido con el todo. «Además, toda sustancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios o bien de todo el universo, que cada una expresa a su manera, análogamente a como una y la misma ciudad es representada de distintos modos según las diferentes situaciones del que la mira... Se puede afirmar incluso que toda sustancia tiene impreso de algún modo el sello de la sabiduría infinita y de la omnipotencia de Dios, y las imita en cuanto es posible. Pues expresa, aunque confusamente, todo lo que acontece en el universo, pasado, presente o futuro, lo cual tiene alguna analogía con una percepción o conocimiento infinitos; y como todas las demás sustancias a su vez expresan a ésta y se acomodan a ella, puede decirse que extiende

[19] *Ibidem.*

también su poder sobre todas las demás, a imitación de la omnipotencia del Creador» [20].

Cada ente es, pues, tal ente tan sólo en cuanto es sustentado, determinado y condicionado por la totalidad de todo ente, por el mundo, y adquiere su ser individual, concreto, por la manera como expresa en sí irrepetiblemente el mundo. Es decir, cada ente es determinado como ente por la multiplicidad de relaciones —que en él se constituye como unidad— que está dada en su situación concreta, única, inconfundible. Pero esta constitución de la unidad de una multiplicidad de relaciones debemos designarla con el término de *estructura.* Tal estructura es la *forma* como el todo del mundo, en cuanto totalidad de relaciones de todos los entes, es aprehendido y reflejado justamente por esta mónada en su relación con ella misma, es decir, con este ente singular, único e irrepetible. En el acto de reflejar el mundo (y sólo en él, y no por sí mismo) adquiere el ente singular su carácter de sustancia.

La sustancialidad del ente surge sobre la base de su estructura. Cuando Leibniz habla en diversos lugares de «formas sustanciales» se está refiriendo a esta circunstancia, que nosotros, de todos modos, hemos captado aquí, sólo por una cara. Más tarde tendremos que desarrollar la otra cara de esa compleja relación dialéctica, a saber, el origen de la estructura en el fundamento de la sustancia. Aquí, en la *perceptio,* la sustancia aparece por lo pronto como resultado de la estructura; con ello se demuestra que era acertada la segunda mitad de la tesis que antes establecimos (véase capítulo II, núm. 3), la cual decía: La sustancia es concebida, de un lado, como elemento de la estructura, y de otro, como su resultado.

6. La explicación de la *perceptio* no ha podido aclarar más que una cara de la sustancia monádica; ha mostrado, en efecto, la mónada en su aspecto de pasividad, la mónada como determinada por el mundo. Sin embargo, la esencia de la sustancia monádica no se agota en ésta su peculiar determinación por la totalidad de lo que existe. Si hasta ahora ha aparecido

[20] *Discurso de metafísica,* Cap. 9.

como algo actuado, la esencia de la mónada —y también la del mundo— ha quedado representada inadecuadamente en esta visión unilateral. Sólo la explicación del segundo elemento esencial de la sustancia monádica puede revelar el sentido de ésta —y con ello la concepción ontológica de la filosofía leibniziana—. Al definirse la mónada, no sólo como *perceptio,* sino también como *appetitus* o *conatus,* se despliega, sobre la base de la relación estructura-sustancia, una dialéctica que realiza la autonomía del universo en la relación recíproca de causa y efecto. Esta dialéctica, según la cual la mónada ha de ser concebida simultáneamente como algo pasivo y como algo activo, de tal manera que la actividad nazca en el corazón mismo de la pasividad, sólo puede ser aclarada mediante un análisis progresivo de sus elementos: *perceptio* y *appetitus.*

Para designar el aspecto pasivo de la mónada se emplea unitariamente el vocablo *perceptio;* en cambio, el aspecto activo es designado por lo pronto con una pluralidad desconcertante de términos, que podemos considerar como expresión de las dificultades que ofrece la realidad a la que Leibniz alude aquí. Así, pues, si la actividad de la mónada es concebida como efecto de una fuerza, *conatus, appetitus,* más aún, si la mónada misma es denominada *entelechia* (y también, en una primera fase, *mens),* toda interpretación del pensamiento de Leibniz debe ver en esto la indicación de que es preciso aclarar estos vocablos en vista de algo que les es común.

Que la descripción que apunta a la actividad de la mónada constituye una determinación esencial de su esencia es algo que se ve bien claro cuando Leibniz dice: «Pues yo sostengo que naturalmente una sustancia no puede existir sin acción» [21]. ¿Cómo hemos de concebir la actividad, la cual debe mantenerse y desplegarse en el marco de la perceptividad dada anteriormente?

«El *appetitus* no es sino la tendencia de una *perceptio* a otra» [22]. Pero esto significa que la actividad de la mónada se orienta a su relación con el mundo,

[21] *Nuevos Ensayos,* prefacio.
[22] Carta a Rémond de 1714.

en la medida en que el ente mundano, al entablar relaciones con ella, participa de su estructura mundana. Esta participación del mundo en la mónada como característica estructural de ésta ha sido concebida como *perceptio.* En la medida en que cambia la relación de la mónada con el mundo, de tal manera que en este mismo ocurren cambios que transforman la posición de la mónada con relación a las demás mónadas y, en consecuencia, su estructura (es decir, la estructura de su relación con *el mundo que la rodea),* cambian las percepciones, al menos en el sentido de que las *perceptiones distinctae* (la perspectiva individual) se permutan ante un horizonte general de *perceptiones confusae* (el horizonte mundano de la mónada). A este movimiento de las percepciones se dirige la tendencia de la mónada, la cual está sometida también a un cambio de sí misma, de su esencia (que es representada por las percepciones), en el cambio universal de posición de los entes que se mueven.

La unidad de sus elementos determinantes, garantizada por la percepción como estructura, es decir, su identidad, corre peligro de perderse en el cambio de la percepción. En el continuo flujo de los cambios de posición la mónada está amenazada de perder la ordenación de sus elementos determinantes, ordenación que constituye su unidad. La mónada logra su estructuralidad en la medida en que avanza de una *perceptio* a otra y no sólo acoge a ésta en un decurso externamente continuo, sino que la verifica en un continuo sustancial, esto es, manteniendo su unidad monádica.

De esta manera parece como si el *appetitus* fuera sólo la continuidad (unidad) legal del proceso del mundo, continuidad que se refleja en el sujeto-sustancia y que desde el punto de vista subjetivo es actuante, pero que objetivamente es actuada. Es claro que el *appetitus* como *re-actio* tiene su origen en el fundamento de la *perceptio.* El capítulo 17 de *La monadología* pone de relieve este origen: «En la sustancia simple lo único que puede hallarse es esto: las percepciones y sus cambios. Sólo en eso pueden consistir también las *acciones internas* de las sustancias simples.» Sin embargo, el *appetitus* no queda limi-

tado a esta acción reactiva. Revela ser más bien una fuerza tan primitiva como la *perceptio*, vinculada dialécticamente a ella (así lo dice también *La monadología*, cap. 49, donde se mencionan simultáneamente la *perceptio* y el *appetitus*).

«La acción del principio interno, que constituye el cambio o el tránsito de una percepción a otra, puede llamarse apetición *(appetitus)*; es cierto que el apetito no podrá llegar nunca completamente a la percepción total a que tiende, pero siempre obtiene algo y accede así a nuevas percepciones» [23].

Aquí el *appetitus* no se relaciona sólo de una manera pasiva con la percepción, como originado por ésta, sino que asume el papel activo del giro de la mónada hacia nuevas percepciones. La mónada misma apetece y realiza un fin. Este se encuentra ciertamente dentro del horizonte de su estado concreto y se halla limitado por él (lo real-posible del ser sustancial), pero no se define simplemente por la «pasión» de cambios externos, sino que es engendrado con una participación activa de la mónada en el proceso mismo. Lo *novum* del proceso —la nueva *perceptio*— surge en el ámbito de la posibilidad objetiva, real; el *appetitus* tiende a lo que está en posibilidad, y lo hace de tal modo que al realizar el fin delimita y colma el espacio real de posibilidad. Esto se manifiesta todavía más en la realización incompleta de la intención que en su realización completa, pues justamente el fracaso hace visible el límite de lo alcanzable, el entretejimiento de la resistencia externa, efectiva, y de la fuerza interna, impulsiva, a la manera como, por ejemplo, el movimiento y la desviación se funden en la resultante de un paralelogramo de fuerzas.

Esta ampliación del concepto de sustancia monádica con un elemento activo vale —al igual que el sentido pasivo de la *perceptio*— no sólo para la mónada dotada de inteligencia y que traza planes, es decir, en el sentido estricto de la palabra, para la mónada alma, sino (en una acepción análoga) para todo ente mundano. A la *perceptio distincta* consciente y cognoscitiva corresponde también naturalmente una *tendencia distincta*, que es definida por la representación clara de un fin [24].

«El movimiento, en tanto que es sólo una modificación de la extensión y un cambio de proximidad, encierra en sí algo imaginario, de tal modo que no se puede determinar a qué objeto le corresponde el movimiento en el sistema de las cosas movidas si no se recurre a la fuerza, que es causa del movimiento y que reside en la sustancia corpórea» [25].

La fuerza se convierte, pues, en el concepto clave a partir del cual hay que entender el sentido del *appetitus*. Todo ente es movido por una dinámica que le es propia, la cual hace de él no sólo una parte —dirigida desde fuera— de una máquina, sino un miembro independiente de un organismo, que, en cuanto totalidad, se representa en la *perceptio*, tal como se nos dice en el capítulo 17 de *La monadología*: «Por otra parte es preciso confesar que la *percepción* y lo que depende de ella son *inexplicables por razones mecánicas*, es decir, por las figuras y por los movimientos. Y suponiendo que haya una máquina cuya estructura haga pensar, sentir y tener percepciones, se la podrá concebir agrandada, conservando las mismas proporciones, de manera que se pueda entrar en ella como en un molino. Presupuesto esto, si se la visita, sólo se encontrarán en su interior piezas separadas, que se impulsan las unas a las otras, pero nunca el medio de explicar una percepción».

El ser no puede explicarse *mecánicamente*. Es preciso poner de manifiesto su estructura dinámico-dialéctica. Así como la pasividad de la sustancia se revela estructuralmente en la *perceptio*, también su actividad tiene que ser estructurante en el momento de la fuerza, como *appetitus* o *conatus*.

El análisis de la actividad nos ofrece al mismo tiempo la prueba de que Leibniz no pretendía desvalorizar la realidad del mundo de los cuerpos fren-

23 *La monadología*, Cap. 15.

24 El concepto de tendencia es decisivo para Leibniz; a él corresponde el concepto de «disposiciones internas»; véase Grua, *Textes inédits de Leibniz*. París, 1948, p. 327. Sobre la tendencia véase también Grua, *o. c.*, pp. 487, 530, etc.

25 Carta a Arnauld del 30 de abril de 1687.

te al «ser espiritual», y menos negarle un ser independiente. «Afirmo que todo lo real en el estado que se llama movimiento se origina de la sustancia corpórea, de igual manera que el pensamiento y la voluntad brotan del espíritu» [26]. Pero tales movimientos, que no son un «ente», sino «fenómenos» reales del ente, no se pueden entender a su vez más que recurriendo a los momentos estructurantes de la sustancia misma, pues «el movimiento, en tanto que es sólo una modificación de la extensión y un cambio de proximidad, encierra en sí algo imaginario, de tal modo que no se puede determinar a qué objetos le corresponde el movimiento en el sistema de las cosas movidas si no se recurre a la fuerza, que es causa del movimiento y que reside en la sustancia corpórea» (véase antes). Así, pues, la fuerza como origen del *conatus* y del *appetitus* tiene ella misma un doble aspecto: el de designar, por su propia esencia, la estructuralidad de la sustancia como actuante y el de indicar el origen de la posición mundana de la sustancia, es decir, de su estructuralidad pasiva. De nuevo el análisis en profundidad del pensamiento de Leibniz lleva a un concepto que sólo puede entenderse dialécticamente y que ahora vamos a estudiar un poco más en detalle en lo que respecta a esta dialéctica suya.

El concepto dialéctico de fuerza, a partir del cual es posible definir la mónada como entelequia (tal como se ve, por ejemplo, en el capítulo 18 de *La monadología*), desemboca en el problema de las *formae substantiales*, abordado por Leigniz con un especial esfuerzo mental. Leibniz desarrolla de manera amplia y con una intención sistemática su concepción de la esencia de las formas sustanciales en dos lugares, en el *Nuevo sistema de la naturaleza* y en la *Teodicea*.

«En esta controversia de los teólogos sobre el origen del alma humana va envuelta la disputa filosófica acerca del *origen de las formas*. Aristóteles y, de conformidad con él, la Escolástica han llamado *forma* a lo que es un principio de acción y se encuentra en el mismo que obra. Este principio interno es, o sustancial, y se llama alma cuando está en un cuerpo orgánico, o accidental: en este caso se acostumbra a llamarlo *cualidad*. El mismo filósofo dio al alma el nombre genérico de *entelequia* o acto. Esta palabra «entelequia» se deriva evidentemente del vocablo griego que significa perfecto... El filósofo de Estagira opina que hay dos especies de acto: el acto permanente y el acto sucesivo. El *acto permanente* o durable no es otra cosa que la *forma*, sustancial o accidental. La forma sustancial (como, por ejemplo, el alma) es por completo permanente, al menos según mi opinión, y la accidental no lo es más que por un tiempo dado. Pero el acto totalmente pasajero, cuya naturaleza es transitoria, consiste en la *acción* misma. En otro lugar he demostrado que no hay que desestimar totalmente la noción de entelequia, y que, siendo permanente, lleva en sí no sólo una simple facultad activa, sino también lo que se puede llamar *fuerza, esfuerzo, conatus;* a ello debe seguir inmediatamente la acción si no hay algo que lo impida. La facultad no es más que un atributo, o también a veces un *modo;* en cambio, la fuerza, cuando no es un ingrediente de la sustancia misma (es decir, la fuerza que no es *primitiva,* sino *derivativa),* es una cualidad, que es distinta y separable de la sustancia. He demostrado también cómo puede concebirse que el alma sea una fuerza primitiva, que es modificada y cambiada por las fuerzas derivativas o cualidades y puesta en ejercicio en las acciones» [27].

La distinción entre formas y fuerzas sustanciales y accidentales muestra que Leibniz se adentra aquí en una ambigüedad terminológica que dificultad su interpretación exacta. Evidentemente las formas accidentales pretenden designar, en el aspecto formal, todas aquellas cualidades de una sustancia que se modifican en el cambio y que, por ello, no constituyen una esencia idéntica. Frente a esto queda como forma sustancial aquello que en los cambios se mantiene y que condiciona la identidad esencial de la sustancia. Encontramos aquí a la base de esto un concepto de sustancia que se extiende precisamente a los atri-

[26] *Ibidem.*

[27] *Teodicea,* Cap. 87.

butos materiales, no a los formales. Lo que distingue a una sustancia en cuanto tal es su identidad en el curso del tiempo. Como la *perceptio* y el *appetitus* están sometidos también a ese cambio, la sustancialidad de la mónada se caracteriza precisamente porque estos dos momentos de su ser se verifican en un ente idéntico. Para designar la identidad del ente se introduce en la *Teodicea* (bien que con limitaciones) el término «alma», el cual no nos proporciona, sin embargo, aclaración alguna acerca del carácter de su identidad, pues Leibniz dice que todo lo que existe está dotado de «alma» y, por tanto, no hay en este punto ninguna diferencia entre el ente material y el no material. En una carta dirigida a Arnauld, el 30 de abril de 1687, Leibniz se expresa con mayor claridad y califica a las formas sustanciales de «sustancias corpóreas dotadas de una unidad real». Esto significa que la identidad misma hay que entenderla a su vez como el conjunto de base material (sustrato corpóreo) y estructura (unidad real), de tal manera que la expresión «forma sustancial» implica a la vez dialécticamente lo que está a la base (sustancia) y la forma (estructura). En la medida en que lo material se estructura formando una unidad le corresponde una «forma sustancial». Esta se manifiesta en el hecho de que todo ente sustancial es una *entelechia*, es decir, lleva en sí la orientación a un fin y aparece como «fuerza primitiva». Esta brota del fundamento de la estructura y la determina.

Precisamente la «fuerza primitiva», que hay que entender como la fuerza que reside en el sustrato material de una forma, manifiesta la esencia de la mónada como sustancia. Es cierto que también esta fuerza (lo mismo que la *perceptio)* sólo se la puede representar adecuadamente si se la concibe a la vez como sustancia y como estructura; en ella aparece, sin embargo, más claramente el carácter sustancial de la mónada (del mismo modo que con la percepción pudimos ilustrar su carácter estructural). En cualquier caso, el concepto de sustancia que Leibniz desarrolla aquí es completamente distinto del tradicional. Leibniz concibe, en efecto, el ser sustancial energéticamente, desde la identidad de un ser *actuante*, y no estático-parmenídeamente, como algo *quieto* en el oleaje de los fenómenos. El concepto escolástico de sustancia —el *ens per se*— le favorece aquí a Leibniz, pues únicamente la fuerza, la fuerza que se mueve y que se conserva a sí misma, puede ser pensada como un ente que es sólo *per se*. Así, pues, si en el estado medieval de la ciencia el concepto de sustancia como *ens per se* tiende en última instancia a hacer que sólo Dios pueda ser considerado como sustancia en el auténtico sentido de la palabra, Leibniz invierte realmente este pensamiento y muestra que todo lo que en el mundo aparece como unidad energética tiene su *razón de ser* en sí mismo, porque es fuerza. Leibniz hace con ello superfluo a Dios, si pensamos consecuentemente hasta el fin su punto de partida metafísico. La entelequia, en cuanto materia dotada de movimiento y de fuerza *(appetitus),* es la razón suficiente de que en el mundo todo sea y se desarrolle tal como es y se desarrolla. Pero la condición de la coherencia universal, que garantiza que la unidad del mundo no es un conglomerado de una multiplicidad casual, sino que es necesariamente una totalidad íntegra y que fundamenta a cada individuo, es precisamente el entretejimiento de *perceptio* y *appetitus,* de acuerdo con el cual cada cosa depende pasivamente de la otra, pero está orientado también activamente a ella. Aquí la fuerza (el *appetitus,* el *conatus),* puramente en cuanto tal, permanecería amorfa y se disiparía por todas partes si no sacase de la *perceptio* la forma en virtud de la cual se hace luego realidad como fuerza determinada, orientada (entelequia). La pura *dynamis* sería justamente también pura *potencia* (lo mismo que la *materia prima),* en el caso de que pudiera existir algo así.

Por tanto, si la *perceptio* es el factor estructural que se hace realidad sobre la base de la coseidad sustancial, la fuerza primitiva, que está vinculada a los cuerpos y que constituye la esencia de éstos, es el elemento sustancial sobre el que se imprime la estructura. Las dos caras de esta relación no se las puede representar aisladamente. Constituyen la unidad de la «forma sustancial», que es como hay que concebir la mónada (entelequialmente). Esta unidad

entelequial se actualiza en la *repraesentatio mundi*, que ahora debemos interpretar de modo apropiado. Queda todavía la dificultad de cómo hay que entender que una mónada sea mundana si su ser entero —dado en la *repraesentatio mundi*— aparece como carente de ventanas frente al mundo. Queda por explicar esta aporía.

7. Sobre la base del concepto de sustancia monádica obtenido con la interpretación de la *perceptio* y del *appetitus* podemos pasar ahora a mostrar el concepto de mundo de la filosofía leibniziana. Este concepto encierra en sí a la vez la solución de las aporías de la sustancia individual.

La suma de todas las percepciones de una mónada en un momento determinado, la apercepción global concreta y el *appetitus* concreto —que en ella está orientado concretamente a un fin fijo— son los que determinan el ser de la mónada *in concreto*. Este contenido concreto del ser monádico está sujeto a cambios permanentes. La continuidad interna de estos cambios, que constituye la identidad de la sustancia, es garantizada por la actividad del *appetitus*, que condiciona un entretejimiento de la mónada con el mundo en el sentido de un recíproco causar y ser causado. La totalidad de todas las relaciones en las cuales la mónada experimenta su entretejimiento con el mundo (no sólo momentáneamente, sino en la extensión temporal de su desarrollo) es llamada *repraesentatio mundi*.

Con ello, la pluralidad de las *perceptiones*, que hasta el momento estaban unidas tan sólo en la unidad externa de su aparición común en una mónada, encuentra ahora una *unidad esencial:* todas las percepciones particulares son concebidas como miembros de un todo, del cual la concreta percepción global de una mónada ofrece solamente una visión parcial. Las percepciones obtienen su sentido del todo del mundo. Cada mónada queda definida por la *repraesentatio mundi* que le es propia; de esta forma abarca el mundo entero, aunque de manera individual, pues la estructura de esta operación está condicionada por la posición peculiar y única de cada mónada y cambia individualmente de acuerdo con ella. Mas siempre se mantiene aquí, sin embargo, el horizonte del todo: «Además, toda sustancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios o bien de todo el universo, que cada una expresa a su manera, análogamente a como una misma ciudad es representada de distinto modo según las diferentes situaciones del que la mira. Así, el universo está en cierto modo multiplicado tantas veces como sustancias hay»[28].

Este problema, que debe ser entendido *ontológicamente* y no gnoseológicamente, pues en él se trata de obtener un concepto esencial del mundo, lo trató Leibniz bajo el título general de «perspectividad». Esta designa, pues, la peculiaridad del entretejimiento de la mónada con el mundo, pues cada mónada tiene su particular punto de vista, ya que «no es verdad que las sustancias se asemejen enteramente y sean diferentes *solo numero*»[29]. La mónada está doblemente fundada en la *repraesentatio mundi:* como mónada unitaria y como mónada independiente (individual). Esta significación fundamentante de la *repraesentatio mundi* la expresa Leibniz con la acertada imagen del espejo, que debe representar la estructura del «fundamental». En el reflejo lo reflejado es compendiado en unidad y se hace visible la esencia de la unión de las partes. La imagen del espejo aparecerá, sin embargo, siempre diferente, mirada desde un posible punto de vista, pues está sometida a los efectos de la perspectiva.

Con la *repraesentatio mundi* se desarrolla ahora un concepto de mundo totalmente determinado, que remite al carácter estructural de éste y a la relación dialéctica de sustancia individual y sustancial del mundo. Lo que encontramos en el mundo son sustancias individuales, que establecen entre sí uniones constructivas, es decir, que pueden formar unidades organizadas superiores, pero pueden representar también, en su individualidad, unidades sustanciales. La totalidad de estos entes individuales es un todo, pues se encuentran en un contexto de leyes naturales. Este

[28] *Discurso de metafísica*, Cap. 9.
[29] *Ibidem.*

todo constituye el concepto provisional del mundo, cuyo sentido no ha sido todavía puesto al descubierto.

Como el número de todos los entes individuales es infinito o, al menos, muy grande, este concepto precientífico del mundo, en cuanto totalidad de todos los entes, se sustrae a una verificación intuitiva y, en última instancia, también a una verificación abstracta. Todas las experiencias percibidas como mundo no pasan de ser una visión parcial, que no deja traslucir la esencia del todo. A superar este aislamiento del ente particular y a formar un concepto del *cosmos* tiende la elaboración de generalidades de leyes naturales; éstas constatan en una fórmula abstracta una conexión de los entes particulares que parecen aislados, constatando, por tanto, una totalidad, y facilitan ya un andamiaje básico de fórmulas estructurales de este todo al formar ciertas generalidades de relaciones. Este concepto científico del mundo, que comunica entre sí los entes individuales, debe ser rebasado ahora en dirección al ser del todo. Esto significa que las ciencias particulares, que tienen una orientación óntica, necesitan ser fundamentadas por la ontología.

El aspecto ontológico de esta generalidad óntica de las leyes naturales es formulado así en la *repraesentatio mundi:* El todo (el mundo) se expresa en cada individuo (en cada mónada) completamente, bien que no de manera explícita: «Yo he dicho que el alma expresa naturalmente todo el universo en cierto sentido y según la relación que los demás cuerpos tienen con el suyo...» [30]. Y en otro lugar afirma: «El alma expresa en cierto sentido todo el universo, particularmente en la relación de los demás cuerpos con el suyo, puesto que no puede expresar igualmente todas las cosas; porque de otra manera no habría distinción entre las almas. Pero de esto no se sigue que el alma se deba apercibir perfectamente de lo que pasa en las partes de su cuerpo, puesto que hay grados de relación entre estas partes mismas que no se

[30] Carta a Arnauld del 9 de octubre de 1687.

expresan todos de una manera igual, que es lo mismo que sucede con las cosas exteriores» [31].

La unidad del mundo queda con ello recogida de nuevo en la unidad de la mónada, sin ser subjetivizada, pues el ser de ésta es ampliado al todo del mundo. La mónada recibe su ser del mundo en la medida en que lo acoge dentro de sí; y el mundo se constituye como *uno* en la medida en que se refiere, multiplicado, a cada mónada individual, y esta pluralidad se realiza en la mónada como unidad. El mundo es así *monas monadum,* la unidad en que se reúnen todas las mónadas. El todo es un todo de relaciones, es decir, una estructura, que se imprime sobre lo múltiple. El mismo Leibniz explica esto (repitamos una vez más que también aquí menciona el alma sólo como ejemplo, no como única sustancia en que se realice la *repraesentatio mundi*): «Una cosa expresa otra (en mi lenguaje) cuando hay una relación constante y ordenada entre lo que se puede decir de ambas. Sucede lo que con una proyección de perspectiva, que expresa su tipo geométrico. La expresión es común a todas las formas que constituyen un género, del cual son especies la percepción natural, la sensación animal y el conocimiento individual. En la percepción natural y en la sensación basta que lo que es divisible y material y se encuentra disperso en muchos seres se halle *expresado* o *representado* en un solo ser indivisible,

[31] Carta a Arnauld del 30 de abril de 1687. Lo mismo se dice en el *Discurso de metafísica,* Cap. 33. «Pues el alma expresa el estado del universo, en cierto sentido y durante algún tiempo, según la relación de los demás cuerpos con el suyo. Se ve también aquí que las percepciones de nuestros sentidos, incluso cuando son claras, tienen que contener necesariamente algún sentimiento confuso, pues como todos los cuerpos del universo simpatizan, el nuestro recibe la impresión de todos los demás, y aunque nuestros sentidos se refieran a todo, no es posible que nuestra alma pueda atender a todo en particular; por eso nuestros sentimientos confusos son el resultado de una variedad completamente infinita de percepciones.» Leibniz trató de múltiples maneras este problema de la percepción, según el punto de partida de su investigación. Nosotros damos aquí algunos pasajes característicos, que iluminan con especial claridad la significación ontológico-universal de este principio de su concepto de sustancia.

o en la sustancia que esté dotada de una verdadera unidad. Pero en el alma racional esta representación va acompañada de conciencia, y entonces es cuando se la llama pensamiento. Esta expresión aparece por todas partes, porque cada sustancia simpatiza con todas las demás y recibe algún cambio proporcional, que corresponde con el menor cambio que tenga lugar en todo el universo, aunque este cambio sea más o menos notable a medida que los demás cuerpos o sus acciones tienen más o menos relación con el nuestro»[32].

La mónada aparece de esta manera como el punto de intersección de fuerzas innumerables que influyen sobre ella y que ella pone en sí de manifiesto. En la mónada se refleja de manera distinta o confusa la totalidad de los entes particulares del universo en su figura individual. Todos estos entes particulares, que actúan directa o indirectamente sobre la mónada (de igual manera que ésta reobra sobre todos, y el todo constituye un entrelazamiento infinito de todos con todos), están sujetos a cambios y a su vez los producen. El todo se encuentra en constante movimiento en cada una de sus partes. Por la razón de esta pluralidad de movimientos particulares se pregunta Leibniz cuando continúa desarrollando su noción de mundo: ¿Cómo se puede concebir un ente particular como ente sometido al cambio?

Los capítulos 36-43 de *La monadología* están dedicados a dar respuesta a esta pregunta. Su interpretación tropieza, por ello, con especiales dificultades, pues aquí la imagen teológica de un Dios cristiano creador se mezcla y entrecruza con la concepción ontológica de un concepto concreto del mundo, oscureciendo así el pensamiento filosófico básico. Necesitamos, pues, poner al descubierto la idea ontológica central.

Lo que se investiga es la razón de ser de los cambios del ente particular, de su permanente movilidad. Esta razón no puede ser buscada en el ente individual mismo, pues ello significaría un *regressus in infinitum,* como advierte expresamente Leibniz

[32] Carta a Arnauld del 9 de octubre de 1687.

en el capítulo 37 de *La monadología*. La razón de ser de los entes particulares móviles se encuentra, pues, fuera del individuo. Cada uno de éstos trasciende hacia lo universal necesario: «Así es que la última razón de las cosas debe darse en una sustancia necesaria, en la que el pormenor de los cambios exista sólo de una manera eminente, como en su origen, y a la que llamamos Dios»[33]. Esta sustancia universal —llamada Dios— es sólo una. Ella comprende a todas las demás: «Se puede juzgar también que, no teniendo esta sustancia suprema, que es única, universal y necesaria, fuera de sí nada que sea independiente de ella, y siendo una simple consecuencia de su posibilidad, no puede consentir límites y debe contener tanta realidad cuanta es posible»[34].

Esto significa, por lo pronto, que a Dios se le introduce aquí tan sólo como unidad suprema de todo lo que existe, como *monas monadum,* y que aquí no se apunta a ningún otro concepto que al de un *concepto supremo del mundo.* Si el mundo, en cuanto totalidad de lo que existe, es posible, entonces es también necesario. Es posible, en efecto, si existe actualmente una pluralidad de entes individuales, pero entonces es también necesario, pues el *hecho* de una multitud de entes (hecho que encierra en sí la posibilidad de su relación mutua) arrastra necesariamente tras de sí la necesidad de su vinculación. De acuerdo con la categoría fundamental de la relación, que se encuentra ya inevitablemente en la coexistencia de una cosa con otra, no es posible pensar jamás una pluralidad sin relaciones[35]. Según esto, el argumento ontológico de la existencia de Dios se reduce para Leibniz a un enunciado acerca de la relación de *todo lo existente* con el *mundo.* Esto aparece claramente cuando Leibniz explica la perfección de Dios: «De aquí se sigue que Dios es abso-

[33] *La monadología,* Cap. 38.
[34] *La monadología,* Cap. 40.
[35] En su diálogo *Parménides,* Platón puso de relieve esta idea de la conexión de lo Uno con lo Otro como necesidad genérica. Véase Bruno Liebrucks, *Platos Weg zur Dialektik.* Francfort, 1949.

lutamente perfecto, no siendo la perfección otra cosa que la magnitud de la realidad positiva en cuanto tal, a la que se llega dejando aparte los límites que se encuentran en las cosas que los tienen. Y allí donde no aparecen límites, es decir, en Dios, la perfección es absolutamente infinita»[36].

Este concepto del mundo, que es desarrollado aquí al hilo del concepto tradicional de Dios (lo que tiene como consecuencia el que este concepto de Dios aparezca teñido de spinozismo), afirma, pues, que cada sustancia recibe realmente su ser de la unidad de la suma de *todas* las sustancias individuales; que el individuo sólo «es» «en» el mundo, como parte del mundo. Esta unidad, a la que se le da el nombre de mundo, es concebida, a su vez, como sustancia en el sentido más elevado, es decir, como todo estructurado de partes singulares, e interpretada como «Dios». Con ello se quiere significar, sin embargo, un concepto secularizado de lo Supremo y Generalísimo, pero a la vez también Concretísimo. Como tal hemos destacado ya antes (véase el apartado 3 de este capítulo) el concepto de mundo. Hablando con rigor metafísico, el nombre de esta realidad es *monas monadum*, el cual ha de ser considerado igualmente como definición metafísica de Dios y del mundo en su totalidad.

El factor entelequial operativo de la mónada resulta, pues, estructurante para el mundo en cuanto totalidad de todas las mónadas, pues gracias a él se establece una interconexión constantemente móvil. Y la totalidad del mundo resulta, sin embargo, estructurante para el ser de la mónada individual. Con ello se pone aquí de manifiesto una relación dialéctica, cuya discusión analítica no podía ser llevada a cabo con los medios tradicionales de la filosofía aceptados por Leibniz. Así se explican los repetidos asaltos con que pretende describir este hecho, pero a la vez la recaída en el uso de medios de pensar teológicos, a los que Leibniz recurre una y otra vez cuando se plantea un problema que no puede exponer todavía inequívocamente con su instrumental cien-

[36] *La monadología,* Cap. 41.

tífico de pensamiento. Como lo que a nosotros nos interesa hoy no es sólo la descripción histórica, sino la explicación filosófico-sistemática de su pensamiento, podemos pasar tranquilamente por alto estos restos teológicos y destacar el contenido efectivo, puramente mundano, de sus formulaciones, sin agraviar con ello el pensamiento *filosófico* fundamental de Leibniz. Cosa diferente es el que éste, en cuanto persona histórica, estuviese inserto indudablemente en la tradición religiosa de su época y fuera un hombre creyente, aunque de ideas propias. De esta manera, la equiparación de su puro concepto de mundo como *monas monadum* con el concepto tradicional de Dios le debía resultar subjetivamente muy natural a Leibniz, e incluso lo recibiría con agrado, a fin de conciliar la visión científica del mundo, radicalmente inmanente, con su fe. El carácter puramente mundano y, en el fondo, ateo de su ontología no queda afectado, sin embargo, por el hecho de que los rasgos fundamentales de ésta no sufran cambios en sentido teológico por el equívoco existente entre Dios y el mundo (equívoco que es puramente nominalista: se declara que dos nombres son una misma cosa). Podemos borrar los momentos religiosos de la metafísica de Leibniz que se derivan de la idea de Dios sin que por ello sufra cambio alguno esa metafísica.

8. Una de las afirmaciones que más destacan en Leibniz acerca de la esencia de la mónada es la conocida imagen de que ésta «no tiene ventanas». Tal imagen ha ocasionado muchas dificultades a sus intérpretes y ha llevado a concebir la mónada como una especie de yo solipsista, que fabrica el mundo dentro de sí, sin tener una relación real con algo fuera de él. Ninguna ventana ni puerta une el interior de la mónada con el mundo externo —por tanto, se pensaba, ese interior, la *repraesentatio mundi,* tiene que ser también en su totalidad producto de la autoactividad monádica. A lo sumo, el *appetitus* podría ser calificado como facultad intrasubjetiva; mas en tal interpretación, la *perceptio* tendría que perder completamente su sentido, pues ella era, en efecto, precisamente la palabra escogida para

designar la introducción del mundo externo dentro de la mónada, para significar la determinación de ésta por el mundo. Debemos hacer, por tanto, la pregunta siguiente (y con ello tomamos de nuevo la cuestión que planteamos al final del apartado sexto de este capítulo): ¿Cómo se compadece la mundanidad de la mónada, que designamos con el vocablo de *repraesentatio mundi*, con la tesis de su carencia de ventanas? ¿Cómo es posible en absoluto esta tesis sobre la base de la *repraesentatio mundi*? ¿No queda eliminado con ella el carácter realista de la filosofía de Leibniz a favor de un acosmismo idealista verdaderamente solipsista?

Nada se ha dicho todavía acerca de la dificultad planteada por estas preguntas con deducir la tesis de la ausencia de ventanas de la mónada de la tradición escolástica utilizada y transformada por Leibniz, en la que la sustancia aparece caracterizada por la *aseitas*. Si Leibniz acepta aquí las conceptuaciones propias de una imagen del mundo que él mismo contribuyó de manera decisiva a superar y disolver, tal apropiación debe estar basada en el sistema mismo y poner de manifiesto, una vez más, las típicas variaciones de conceptos que hemos visto eran características de la nueva situación de su pensamiento. La denifición tradicional de la sustancia por la *aseitas*, que Leibniz mantiene como «autarquía» de la mónada, debe ser, pues, atribuida a una razón objetiva que se funde en la esencia de la *repraesentatio mundi*. Ha de darnos que pensar el hecho de que la tesis de la carencia de ventanas de la mónada no encuentre en ninguna parte en Leibniz una fundamentación propia y detallada, sino que se la presente, por así decirlo, como algo obvio y evidente, explicado por el todo del sistema. Este hecho pone de manifiesto que tiene que ser posible —y así pensaba Leibniz— derivar inequívocamente la carencia de ventanas de la mónada de la esencia de la *repraesentatio mundi*.

Si entendemos la sustancia monádica sencillamente como un ente, la aporía de su mundanidad y de su carencia de ventanas permanece insoluble, pues no es conciliable el que un ente pueda ser determinado en su contenido por el mundo y a la vez esté cerrado a éste. Toda la dialéctica no sería capaz de eliminar la contradicción de estas determinaciones de un objeto. Para unificar dialécticamente los momentos contradictorios en una y la misma cosa es preciso basarse, pues, en un concepto diferente de la sustancia monádica.

Hemos mostrado que la mónada debe concebirse como sustancia-estructura, de tal forma que la sustancia es *sólo como* estructura, y la estructura es *sólo como* sustancia. La *perceptio* monádica es la determinación estructural que hace ser a un ente; la *dynamis* entelequial es el sustrato del ente, que es estructurado en la *perceptio*. En ambas se constituye la unidad sustancia-estructura, y así es como es concebida concretamente la *repraesentatio mundi*. En sí, es decir, *como un todo*, esta unidad sustancia-estructura es autosuficiente. Su autarquía se basa en el hecho de que, dada su absoluta inmanencia en el mundo, no representa otra cosa que la unidad concretamente realizada de lo particular y del todo. La mundanidad de lo particular significa, en efecto, que este algo particular es «en» el mundo. En cuanto hecho categorial, este «ser-en» no es, sin embargo, un «ser-en» espacial cualquiera, como, por ejemplo, cuando un florero es o está en un salón (esto es claro ya por el hecho de que nosotros no hablamos de la «salonidad» del florero)[37]. El ente particular, que se caracteriza como mundano por la *rapraesentatio mundi*, hasta el punto de que el todo del mundo es la condición necesaria y suficiente de su ser individual, es, pues, «en» el mundo en un sentido específico: sólo en cuanto es *en* el mundo *es* en el mundo. Y justamente por ello no necesita de ventanas hacia «fuera», no es empujado, ni condicionado, ni influido por algo extramundano, sino únicamente por la tendencialidad que hay en él mismo en virtud de su mundanidad, tendencialidad que hemos designado con el nombre de *appetitus*. Dado que la mónada, en cuanto algo individual, sólo es en la medida en que lo universal, el mundo, está concentrado y aparece

[37] Cosa distinta es lo que ocurre con la «planta de salón»; aquí el «estar en un salón» pertenece a las condiciones vitales de esa planta.

en ella, de manera puntual y perspectivista, como algo determinadamente idéntico, no existe ninguna diferencia de género entre el todo y el individuo. El individuo es siempre ya, en efecto, la manifestación del todo. En consecuencia, no se precisa tener ventanas para poner a otro en comunicación con la mónada; ella misma *es*, en efecto, ese otro, si bien lo es como la imagen reflejada en un espejo. Sólo algo que fuese extramundano necesitaría ventanas para mirar dentro de la mónada o para ser visto por ella. La tesis de la carencia de ventanas excluye, pues, la trascendencia que rebasase fuera de la mónada; está concebida de manera puramente mundano-inmanente. En este sentido hay que entender estas tesis de manera *estrictamente ontológica*, y no gnoseológica; esto es cosa que Leibniz quiere significar también una y otra vez al decir que esta tesis es una tesis *a la rigeur métaphysique*.

La «carencia de ventanas» significa, pues, por lo pronto, la inmanencia mundana de la mónada. Es elemento y expresión del mismo proceso de secularización del ente mundano, cuya formulación más extrema es la interpretación de Dios como *monas monadum* —como noción suprema del mundo— y a cuyo final se encuentra la autonomía del ser natural e histórico.

Esta interpretación de la carencia de ventanas referida a la *monas monadum* como concepto supremo del mundo necesita, sin embargo, de un complemento importante. La carencia de ventanas de la mónada significa su inmanencia en el mundo tan sólo si se admite un determinado presupuesto. Este consiste en la afirmación de una identidad dialéctica de lo singular y del todo, precisamente en la diversidad de ambos. Lo singular como singular no es sólo individual, sino siempre, a la vez, universal (véase asimismo el capítulo III). La pregunta por la singularidad del ente es planteada aquí, en efecto, con una radicalidad mayor a como en la filosofía tradicional se planteaba el problema de la individuación. Tal cuestión está implicada en el problema que acabamos de tocar como problema del «ser-en» del ente mundano

en el mundo. La problemática de la carencia de ventanas tiende a poner de relieve la constitución del *in-esse*.

La sustancia debe ser entendida desde una doble modalidad del *in-esse*. Por una parte, la sustancia, como ente, es «en el mundo»; se halla caracterizada, pues, por una situación dentro de algo que la envuelve; es *ente-en*. Pero como participa de manera total y exclusiva, pasiva y activamente, de aquello que está contenido asimismo «en» la totalidad del ente, ocurre que la carencia de ventanas es justamente la inmanencia de la mónada en el mundo. Sin embargo, la sustancia misma es, además de esto, algo envolvente, «en» lo que está encerrado la totalidad de lo demás que existe, como reflejo (imagen en un espejo). Pues el ser de la mónada se define por la *repraesentatio mundi*, por el reflejo del mundo en ella. La mónada no es sólo, por tanto, un *ente-en*, sino que ella misma es *in-esse* de todo ente que aparece «en» ella. En cuanto ente, la mónada es, en su estructura total, envolvente con respecto a las estructuras particulares que expresan su vinculación con lo demás que existe. En la medida en que el mundo entero se refleja de este modo en la mónada, es decir, es introducido en ella, la mónada «representa» el ser-en como estructura del mundo *(repraesentatio)*. Y en cuanto ser-en de lo que es-en, la mónada carece de ventanas hacia lo demás que existe, pues esto se encuentra, en efecto, encerrado «en» ella. También el espejo tiene en sí lo reflejado sin que por ello necesite de un órgano especial, de una ventana especial a través de la cual reciba en sí como reflejado lo que en él se refleja. Su ser entero es reflejo y, sin éste, no *es*. Lo mismo puede afirmarse de la mónada: ésta no *es* si no recibe en sí al mundo en su totalidad; mas para ello no precisa propiamente de una ventana. La «ventana» presupondría que la mónada sería ya una sustancia también sin la *repraesentatio mundi*, y que el mundo entraría en ella sólo con posterioridad, justamente a través de la ventana. Lo que ocurre es precisamente lo contrario. Sólo hay una mónada allí donde el mundo se refleja concentradamente en un punto (metafísico).

En consecuencia, es preciso tomar con la mayor literalidad posible la imagen de la mónada, así como la del espejo. El «en» no significa aquí, por tanto, en modo alguna una eliminación solipsista y ni siquiera conciencial del mundo, sino que es el nombre para designar aquella notable estructura dialéctica según la cual todo lo que es aparece en el individuo, e, inversamente, todo individuo está encuadrado en el todo de lo que existe.

El concepto material de la mónada se define, pues, por el *in-esse* del mundo en la sustancia (como determinación estructural de ésta). Como la situación de la sustancia forma parte de su concepto material, la mónada es única e inintercambiable. Esto es lo que dice la tesis de la perspectividad, que está referida al ser-en. De ella nace la *lex identitatis indiscernibilium*.

Si expresásemos esto mismo de manera lógico-formal habría que decir que, como el concepto de mónada es definido por la *repraesentatio mundi,* todos los posibles predicados de este concepto no pueden ser pensados más que como comprendidos ya en él. «Es muy cierto que cuando se atribuyen diversos predicados a un mismo sujeto, y este sujeto no se atribuye a ningún otro, se lo llama sustancia individual; pero esto no basta, y tal explicación es sólo nominal. Hay que considerar, pues, qué significa ser atribuido verdaderamente a cierto sujeto. Ahora bien, consta que toda predicación verdadera tiene algún fundamento en la naturaleza de las cosas, y cuando una proposición no es idéntica, es decir, cuando el predicado no está *comprendido* expresamente en el sujeto, tiene que estar comprendido en él *virtualmente,* y esto es lo que los filósofos llaman *in-esse,* diciendo que el predicado está en el sujeto. Así es menester que el término del sujeto encierre siempre el del predicado, de tal manera que el que entendiera perfectamente la noción de sujeto juzgaría también que el predicado le pertenece. Siendo esto así, podemos decir que la naturaleza de una sustancia individual o de un ente completo es tener una noción tan cumplida, que sea suficiente para comprender y hacer deducir de ella todos los predicados

del sujeto a quien esa noción se atribuye»[38]. El *in-esse* lógico es atribuido a la naturaleza de las cosas, es decir, a un *in-esse* ontológico. Pero la naturaleza de aquéllas es su mundanidad específica representada en la *repraesentatio mundi*; por esto, no es que las cosas sean y, además, exista un mundo que pudiera mirar dentro de ellas a través de una ventana, sino que, más bien, las cosas son *en la medida* en que el mundo resulta estructurante en ellas (para ellas). Esta relación según la cual cada individuo es una especie ínfima (véase también el *Discurso de metafísica,* cap. 9) se expresa lógicamente en el siguiente enunciado: *praedicatum inest subiecto.* Ontológicamente tal relación se expresa con el término estructural de *espejo.*

El equivalente metafísico de esta fórmula lógico-ontológica es, empero, la carencia de ventanas. Esta señala el hecho, que sólo puede comprenderse dialécticamente, de que la mónada no *posee* ninguna apertura al mundo porque *efectúa* ya siempre esta apertura como punto de partida. Con ello apuntamos a la tesis de su entrelazamiento y entrecruzamiento con el mundo. Dado que la mónada sólo *es* si recibe en sí al mundo reflejándolo, no puede contra-poner a éste aislado frente a sí misma (como si lo contemplase a través de una ventana); sólo actuando y siendo actuada puede entablar relaciones con él (y a esto lo hemos llamado *appetitus* y *perceptio*). La carencia de ventanas significa, por tanto, lo siguiente: que la mónada sólo se encuentra con el mundo si lo ha recibido ya dentro de sí. *Ningún ente es si no está en el mundo.*

Leibniz subraya expresamente este origen de la tesis de la carencia de ventanas en la tesis de la mundanidad: «Hemos dicho que todo lo que acontece al alma y a cada sustancia es una consecuencia de su noción; por tanto, la idea misma o esencia del alma lleva consigo que todas sus apariencias o percepciones tengan que surgirle *(sponte)* de su propia naturaleza, y justamente de modo que correspondan por sí mismas a lo que ocurre en todo el universo, pero

[38] *Discurso de metafísica,* Cap. 8.

más particular y más perfectamente a lo que ocurre en el cuerpo que le está afecto, porque el alma expresa el estado del universo, en cierto sentido y durante algún tiempo, según la relación de los demás cuerpos con el suyo»[39]. Esto nos revela a la vez la manera como la perspectividad, en cuanto *modus* de la mundanidad, individúa la carencia metafísica de ventanas: la relación de la mónada con el mundo es siempre una relación propia, pues en ella se expresa no la generalidad de un esquema mental, sino la peculiaridad de una vinculación efectiva. El hablar de la carencia de ventanas es, por tanto, ciertamente un hablar metafórico y por imágenes, es un hablar «impropio». Sin embargo, debemos subrayar también que este hablar habla del objeto a que se refiere, es decir, de la mónada, «con rigor metafísico». Como sabemos, Leibniz distingue siempre dos maneras de hablar filosóficamente: una *exotérica,* que se ajusta en su terminología a la apariencia cotidiana (Leibniz compara tal modo de hablar con el que dice que el sol sale y se pone, cosa que nosotros decimos aun cuando sabemos perfectamente que las cosas ocurren de hecho de manera distinta); y otra *acroamática*[40], que sólo resulta viable en la investigación científica y que está destinada sólo para uso de los sabios; en ella las cosas se expresan rigurosamente tal como de hecho ocurren, aun cuando con ello se violente la apariencia externa.

El hablar de la carencia de ventanas de la mónada expresa rigurosamente (como imagen acroamática) el hecho de que cada mónada es *en* el mundo en tanto el mundo es *en* ella. Esto no excluye el que se pueda decir exotéricamente que algo entra desde fuera en la mónada, pero sólo presuponiendo que no se conciba este venir de fuera como si la mónada fuese impresionada con ello por vez primera por el mundo; la mónada lleva, más bien, ya desde siempre en sí, como en un espejo, el mundo en su totalidad.

9. Si consideramos la carencia de ventanas como

[39] *Discurso de metafísica,* Cap. 33.
[40] *Nuevos Ensayos,* prefacio.

expresión de la compleja realidad dialéctica de que el ente sólo es en tanto incluye en sí al mundo, con lo cual suprime a éste como objeto, como lo otro, como lo externo, tenemos que tal concepción revela una visión completamente nueva y más profunda de la relación sujeto-objeto. Y si nos apercibimos de hasta qué punto es *nuevo* este conocimiento de Leibniz, de hasta qué punto supera éste con él el ámbito de las figuras de pensamiento propias de su época, anticipándose a nuestra problemática actual (una problemática que le asocia, por lo demás, con el idealismo alemán desde Kant hasta Hegel y desde Herder hasta Goethe), comprenderemos por qué tuvo que luchar con grandes dificultades terminológicas y por qué muchas de las imágenes empleadas por él resultan ambiguas, si no indagamos comprensivamente la exacta descripción de la realidad que en ellas se da.

Sobre la base de la *repraesentatio mundi* hay que entender la «mónada sin ventanas» como aquel ente en el cual aparece el mundo real objetivo y que llega a ser sólo en ese aparecer. Semejante ente no está aislado del mundo como algo independiente, sustentado en sí mismo, sino que está integrado en él como miembro del todo sustancial del mundo y al mismo tiempo lo envuelve como síntesis simple, única, particular que es de la estructura íntegra del mundo. En este sentido el ente sólo puede ser en cuanto concuerda con el mundo. Y esta concordancia, como concordancia apriórica, es su autarquía. Su estructura no puede ser contraria a la organización legal del mundo; su posición está determinada por esta organización legal. Sólo en esta medida es la *repraesentatio* una verdadera *repraesentatio mundi* (y no hay ninguna otra). «Este enlace o este acomodamiento de todas las cosas creadas con cada una, y de cada una con todas, es causa de que cada sustancia simple tenga relaciones que expresan todas las demás, y, por consiguiente, que cada una sea como un espejo vivo y perpetuo del universo... Este es el medio de obtener toda la variedad que está en lo posible, pero con

el mayor orden que pueda concebirse; es decir, es el medio de obtener toda la perfección posible»[41]

Tal concordancia se llama en Leibniz «armonía preestablecida». Esta no pretende significar por lo pronto otra cosa que la legalidad universal y general del mundo, la cual puede ser universal y general porque cada ente está de antemano en relación legal con los demás; esta relación viene definida concretamente como coincidencia —formulable mediante una ley— de cada cosa con la necesidad que caracteriza a la organización del todo. Esta suposición de una legalidad universal inquebrantable es un apriori ontológico, es decir, está pensado como algo que constituye el ser del ente; pero el ente *es* sólo como ente sometido a las leyes. No hay ningún ente que no esté sujeto a la legalidad universal del mundo. «Es infinitamente más racional y más digno de Dios suponer que ha creado de tal manera desde el principio la máquina del mundo, que sin violar a cada momento las dos grandes leyes de la naturaleza, a saber, la de la fuerza y la de la dirección, antes bien, ateniéndose por completo a ellas, salvo el caso de los milagros, suceda justamente que los resortes de los cuerpos estén dispuestos para desempeñar de suyo sus funciones como deben, en el momento en que el alma tiene una voluntad o pensamiento conveniente, voluntad o pensamiento que ha tenido a su vez conforme a los precedentes estados de los cuerpos»[42].

Que esta explicación de la armonía preestablecida se guía por el problema cuerpo-alma, es cosa que se deduce de la problemática abordada en la correspondencia con Arnauld[43]. Esto no dice nada acerca del carácter ontológico-universal de ésta. Tampoco se propone, con la tesis de la armonía preestablecida, una teoría del paralelismo en el sentido usual[44]. Trá-

[41] *La monadología*, Cap. 56 y 58.
[42] Carta a Arnauld del 30 de abril de 1687.
[43] Sobre esto véase las cartas a Arnauld del 8 de diciembre de 1687 y del 30 de diciembre de ese mismo año.
[44] Sobre el paralelismo ofrece una amplia orientación Friedrich Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*. Berlín, 1892, páginas 77 y ss., que cuenta también a Leibniz entre los paralelistas. En ello es víctima de un error muy extendido.

tase más bien de una unidad que brota de la simplicidad, es decir, de la estructuración de la mónada. Tal unidad garantiza la concordancia de sus miembros parciales.

Esta concordancia universal se basa en la representación universal de todo ente en todo ente. No afirma nada en absoluto acerca de dependencias ónticas en el juego recíproco de la acción y la reacción, las cuales están sujetas a las leyes de la causalidad, sino que apunta al hecho de que cada ente es una parte del mundo y sólo puede ser entendido mundanamente. Justamente esta mundanidad, que en la *repraesentatio mundi* hemos visto era estructurante para cada mónada particular, condiciona, empero, la sintonización de todas las mónadas entre sí. En efecto, como el mundo es común a todas las mónadas, la *repraesentatio mundi* es ciertamente perspectivista, pero resulta armónica por el hecho de que cada individuo tiene en consideración a todos los demás. La grandiosa comparación de los coros separados, con la que Leibniz ejemplifica la armonía preestablecida, pone de manifiesto la autonomía del mundo, autonomía que procede de la ley universal del mundo y que puede ser concebida sin un director, es decir, sin un Dios que la dirija:

«En fin, para servirme de una comparación diré que, respecto de esta concomitancia que yo sostengo, sucede lo mismo que pasa con distintas orquestas o coros, que tocan cada uno su parte estando separados y colocados de manera que no se vean ni aun se oigan, y pueden, sin embargo, marchar de perfecto acuerdo, siguiendo cada uno sus partituras respectivas, de suerte que el que los oiga a todos encuentre una armonía maravillosa y mucho más sorprendente que si hubiese conexión entre ellos. Podría incluso suceder que alguien que estuviese en uno de los dos coros juzgase por éste lo que hace el otro, y adquiriese tal hábito (particularmente si se supone que podía oir el *suyo* sin verle y ver el *otro* sin oirle) que, ayudado por la imaginación, completase lo que no oye y no pensase ya en el coro de que él forma parte, sino en el otro, y que sólo tome el suyo como eco del otro, no atribuyendo al suyo más que aquellos inter-

medios en que no aparecieran ciertas reglas de sinfonía por las que juzga él del otro coro, o bien que, atribuyendo al suyo ciertos movimientos, los hiciera él ejecutar según ciertos designios que cree habrán de ser imitados por los otros a causa de la relación con lo que se halla en el desarrollo de la melodía, no sabiendo que los que están en el otro coro hacen por la otra parte algo que corresponde a ello tan sólo porque se guían por sus propias partituras»[45].

Las partituras, es decir, la ley por la que se rige el proceso del mundo, son lo común de todo ente. La sintonía interna de cada ente particular con todo otro se basa en la estructura, es decir, en la organización del cosmos, dentro de la cual cada ente particular está determinado individualmente, pero lo está por el todo. La armonía preestablecida señala el marco cosmológico de la *repraesentatio mundi*.

La armonía preestablecida como fórmula ontológica de la legalidad óntica universal implica así en su noción la unidad autónoma del mundo. El mundo aparece aquí claramente como *monas monadum*, como unidad suprema de todas las unidades inferiores. Y ahora es cuando vemos bien qué es lo que hace ser en absoluto al «mundo», a saber: la legalidad aplicable igualmente a todos sus miembros, legalidad que los relaciona y concierta entre sí, que constituye la unidad de esas partes y que encuentra su fórmula estructural en la armonía preestablecida.

Entendida en un sentido amplio, la armonía preestablecida pasa a ser así la definición formal-material del concepto de mundo. Ella es la definición complementaria de la *repraesentatio mundi*, de la cual depende, como ha subrayado con todo acierto Ropohl[46]. La *repraesentatio mundi* indica la inclusión del mundo en la mónada; la armonía preestablecida, la inclusión de la mónada en el mundo. Sólo ambas juntas producen la realidad dialéctica plena, que es la realidad de una relación del mundo consigo mismo. La mónada es el sustrato de esta relación. Y de

[45] Carta a Arnauld del 30 de abril de 1687.
[46] H. Ropohl, *Das Eine und das Sein*. Leipzig, 1936, pp. 87 y siguientes: «La posición cosmológica es una consecuencia de la interpretación de la sustancia.»

este modo el fundamento sustancial del mundo genera de sí mismo, por necesidad, el sujeto. No hay contraposición alguna entre sujeto y objeto, sino únicamente la unidad envolvente de sustancia y objeto; en ella la sustancia es género de sí misma y de su contrario: el sujeto. El programa presentado por Hegel en el prólogo de la *Femonenología del espíritu* se encuentra aquí prefigurado exactamente[47]. Pues este *in-esse* de sustancia y sujeto sólo es pensable si se concibe la sustancia como sujeto que refleja y que se refleja.

10. Nos enfrentamos así ahora a la tarea de sintetizar en una definición última del concepto de mónada la concepción ontológica de la filosofía leibniziana, poniendo con ello de manifiesto la base sobre la que resulta posible llevar a cabo —sin contradicción— una estructuración sistemática del mundo de sus ideas. Tras haber estudiado ya de modo esencial la estructura dialéctica de esa ontología, no puede ofrecernos dificultad el dar esa definición última del concepto de mónada.

La dialéctica del sistema leibniziano es una dialéctica multiforme y próxima a la realidad. No es una rígida dialéctica de pensamientos, sino una dialéctica real sacada de los hechos (véase el capítulo III), cuyos elementos fundamentales en el ámbito de la ontología son el aspecto sustancial y el aspecto estructural de la mónada.

En esta dialéctica de sustancia y estructura la mónada aparece como un ente entelequial que se halla integrado en estructuras superiores y que es también, a la vez, en sí mismo sujeto de estructura: es sujeto de estructura porque la mónada viene definida por la *repraesentatio mundi;* y se halla integrado en estructuras porque la mónada está sujeta a la armonía preestablecida. Resulta aquí evidente que, con respecto al mundo en cuanto todo en cuanto *monas monadum*, la *rapraesentatio mundi* y la armonía

[47] «Según mi parecer, que deberá justificarse únicamente por la exposición del sistema mismo, todo depende de que se conciba y exprese lo verdadero no como *sustancia*, sino como *sujeto*.» G. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister. Leipzig, 1949[5], p. 19.

preestablecida coinciden; en cambio, respecto a las mónadas particulares, su relación está expuesta, por razón de la perspectividad, a deformaciones individuales. Sin embargo, también estas deformaciones se encuentran dispuestas de tal modo que, en el todo, corresponden a la exigencia óptima de la armonía preestablecida.

La dialéctica sustancia-estructura se ha aclarado ahora con la explicación de los elementos de la definición. *Perceptio* y *appetitus, repraesentatio mundi* y armonía preestablecida, perspectividad y carencia de ventanas se revelan como los momentos de una estructura envolvente. Pónese aquí de manifiesto que la estructura es algo general envolvente. En efecto, como estructura suprema, es decir, como *monas monadum,* como unidad del mundo, es a la vez estructura y sustancia (armonía preestablecida), pero al mismo tiempo envuelve bajo sí, como individuos, a las sustancias particulares (mónadas sin ventanas), determinándolas (*repraesentatio*) e individuándolas (perspectividad) desde el todo, es decir, desde sí misma. Cada sustancia es parte de una unidad envolvente y es unidad en sí. Como unidad es actuante; como miembro, actuada. Sin embargo, puede actuar como unidad tan sólo porque, en cuanto miembro, está sustentada por el todo (aquí se prefigura la categoría hegeliana de la totalidad); y puede ser actuada como miembro tan sólo porque, en cuanto unidad, es capaz de representar en sí el todo. No hay ningún mecanicismo, sino sólo una dialéctica del ente. Esta se desarrolla porque los individuos están entrelazados entre sí en una conexión estructural, hallándose definidos a su vez por la conexión estructural que les proporciona a ellos una tendencia total; de este modo los individuos no se encuentran aislados entre sí, no están yuxtapuestos sin relación alguna. «Y como la multitud recibe sólo su realidad de unidades verdaderas, que vienen de otra parte, y que son algo completamente distinto de los puntos de lo que lo continuo no puede componerse, me vi precisado, para encontrar estas *unidades reales,* a recurrir a un átomo formal, puesto que un ser natural no puede ser al mismo tiempo material y perfectamente indivisible

o dotado de una verdadera unidad. Fue preciso, pues, recordar y en cierto modo rehabilitar las *formas sustanciales,* tan desacreditadas en la actualidad, pero de una manera que se las haga inteligibles y que se pueda separar el uso que debe hacerse de ellas del abuso que se hacía. Me encontré, pues, con que su naturaleza consiste en la fuerza, y que de esto se sigue algo que tiene analogía con el sentimiento y el apetito; y que era preciso, por tanto, concebirlas a imitación de la noción que tenemos de las almas. Pero así como el alma no debe emplearse para dar razón en detalle de la economía del cuerpo del animal, creí de igual modo que no debían emplearse estas formas para explicar los problemas particulares de la naturaleza, aunque sean necesarias para afirmar verdaderos principios generales. Aristóteles las llama *primeras entelequias.* Yo las llamo, empleando quizá un término más inteligible, *fuerzas primitivas,* las cuales no sólo contienen el *acto* o el complemento de la posibilidad, sino también una actividad original»[48].

El recurso a las formas sustanciales y su equiparación con las entelequias aristotélicas señala el carácter estructural de la mónada (y también del alma —como mónada dotada de una constitución más compleja—); tal carácter es puesto de relieve con especial claridad precisamente en el pasaje citado —donde se trataba de oponerse a una teoría idealista—. Recházase aquí toda interpretación del alma y de las formas sustanciales como mera sustancia; más aún, estas entelequias son disociadas de la problemática óntica, para presentarlas como fundamento de principios ontológicos. La estructura del ente es objeto de las ontologías regionales que estudian los ámbitos del ente, no de la investigación óntica particularizada. En estas ontologías se llega, más allá de la realidad del ente, a la posibilidad objetiva. Esta se halla implicada en el sentido de la «materia» aristotélica, que ha penetrado en la concepción del aspecto sustancial de la mónada.

Tal sustrato material, sustancial, de la estructura entelequial es el fundamento y el sujeto verdadero

[48] *Sistema nuevo de la naturaleza,* Cap. 3.

tanto del individuo como del proceso cósmico en su conjunto. Leibniz subraya una y otra vez que no hay ninguna forma sin materia, ningún alma sin un cuerpo propio, que las formas «puras», separadas, o las almas en sí, sin cuerpo, son una quimera metafísica. Hablar de formas y de estructuras es algo que sólo tiene sentido, en efecto, si son formas y estructuras *de* algo; este «de» les pertenece de manera esencial y apunta a un sustrato material. Justamente la interpretación tradicional de Leibniz ha desatendido este aspecto material de la mónada, su ser sustancia material, a favor de su carácter formal (o, como se interpretaba en ocasiones: espiritual). De esta manera surgió la imagen de una filosofía idealista-espiritualista extrema, imagen que no tiene, sin embargo, nada en común con la realidad del sistema leibniziano. Es más bien la materia, el sustrato del ser monádico, el que es fundamento y principio de todo el acontecer mundano inmanente, pues, en cuanto materia, puede recibir en posibilidad muchas formas diferentes, con lo cual encierra en sí la tendencia a formar nuevas formas más allá de su estado actual. De este modo la materia, en virtud de su horizonte de posibilidad (que se encuentra implicado en ella y sólo en ella), saca de sí misma los cambios y evoluciones que en ella se dan.

La dialéctica entre el carácter de sustrato y el de entelequia del ente está implicada en esta interpretación de la materia. En el ámbito de la posibilidad real la realidad surge de la actividad —así es como Leibniz retoma el punto de arranque aristotélico. El concepto concreto de la sustancia entelequial encierra ya el salto a la cara estructural de la mónada: por ello puede ser concebida bajo la noción de forma sustancial.

El carácter estructural de la mónada es el que hace que algo exista. La estructura garantiza la unidad del ser y es el ser de la unidad. La mera suma no es capaz de producir el todo, a partir del cual se hace realidad el individuo. Pues la posibilidad, que presenta al ente como materia, sólo deviene realidad en virtud de la actividad que produce una forma y por la cual lo uno se relaciona con lo otro, siendo esta

pluralidad de relaciones, en cuanto totalidad, un todo. Mas la unidad de lo uno con lo otro es una unidad estructural. Esta unidad se establece en la actividad del *appetitus* y de la *perceptio*. «Leibniz dio expresamente el nombre de *monadare* a esta esencia cerrada de unidad. Este vocablo se encuentra en una de sus últimas cartas. En ella responde Leibniz a un escrito que, apoyándose en el concepto de *substantiatum,* intenta dar esta interpretación: *monadam esse monadatam* —lo uno se da como unido. Leibniz modifica esta versión, y el cambio parece mínimo. Y, sin embargo, testifica la idea más profunda y última de la metafísica leibniziana. Leibniz señala que la verdad es más bien ésta: *monadam monadare* —lo uno se unifica a sí mismo, y este unificar *es* el ser» [49]. El fundar la unidad en el acontecer representa la superación del mecanicismo cartesiano y la salida a la dialéctica más libre y más honda de procedencia heraclítea.

El aislamiento de la sustancia puede ser así suprimido teniendo en cuenta el mundo. El concepto pleno de mónada alude a un ente cuyo ser está cimentado por el mundo y fundado en él. La manera de fundar —denominada *monadare* en la carta de Leibniz citada por Rophol— consiste en producir la unidad como estructura. El ente es real, no como conglomerado, sino sólo en virtud de su estructura mundana, que garantiza su unidad. «Yo creo, en efecto, que allí donde no hay más que seres por agregación no habrá tampoco seres reales; porque todo ser por agregación supone seres dotados de una verdadera unidad, pues que no tiene otra realidad que la que le dan aquellos de que se compone; de manera que no habrá verdadera unidad si cada uno de los seres de que se compone es también un ser por agregación, o es preciso buscar todavía otro fundamento a su realidad, el cual, si hubiere de buscarse por este camino, no se encontraría nunca. Reconozco que en toda la naturaleza corpórea sólo hay máquinas (que muchas veces son animadas), pero no concedo que sólo haya agregados de sustancias, y si hay agregados de sus-

[49] Ropohl, *o. c.*, p. 105.

tancias es preciso que haya también verdaderas sustancias, ésas de que resultan los agregados. Por consiguiente, es preciso de toda necesidad llegar a los puntos matemáticos, con que algunos autores componen la extensión, o a los átomos de Epicuro o del señor Cordemoy (cosa que vos desecháis, como yo), o es necesario reconocer que no se encuentra realidad alguna en los cuerpos, o, en fin, es preciso admitir algunas sustancias que tengan una verdadera unidad» [50]. Estas sustancias últimas son las mónadas.

Leibniz no quiere crear con su sistema una «arquitectura de pensamientos», sino penetrar en las cosas mismas y describirlas en su ser de la manera más objetiva posible. Esto le lleva a una dialéctica real elaborada sin prejuicios y de manera no esquemática, la cual expone y reproduce fielmente el estado complejo como se presenta el ser natural al hombre que lo observa, y que investiga cuáles son las razones *internas* de los fenómenos. Sólo éstas son suficientes, pues únicamente ellas garantizan un mundo inmanente-necesario (no trascendente-contingente). Leibniz quiere ofrecer con su metafísica una hipótesis óptima de esta conexión de fundamentaciones. No pretende haber encontrado una solución definitiva y obligatoria para todos. Pero su metafísica es de hecho el punto de arranque de la imagen moderna del mundo, lo cual no habría podido surgir ni ser formulada y desarrollada sin los medios y métodos intelectuales elaborados por él.

[50] Carta a Arnauld del 30 de abril de 1687.

CAPITULO III

LA DIALECTICA

1. La unidad-dualidad de sustancia y estructura, de existencia material y esencia formal, es la base sobre la que se desarrolla la dialéctica leibniziana. Hemos visto que esta base es ya dialéctica de suyo, dado que la sustancia hace surgir de sí la estructura, es decir, constituye la razón de ser de ésta —pero, por otro lado, sólo llega a ser ella misma, sólo deviene sustancia en la medida en que es estructurada, en su carácter condicionado, único y singular, por todo lo demás que existe. El primer aspecto es el apetitivo; el segundo, el perceptivo, y lo peculiar de la ontología leibniziana consiste en que ninguno de ellos puede ni debe ser visto aisladamente, en que cada uno de ellos es lo que es sólo en la medida en que el otro aparece a la vez conjuntamente con él. Si en la interpretación se acentúa desproporcionadamente una u otra cara del ser sustancia-estructura, inmediatamente resulta una imagen torcida de la filosofía leibniziana, la cual tiene que aparecer entonces por necesidad como extraordinariamente especulativa. Y, de hecho, una historia de la filosofía incapaz de soportar esta duplicidad interna ha presentado unas veces a Leibniz como un espiritualista sin remedio, y otras como un realista pre-crítico y a-crítico, aunque no es otra cosa que un dialéctico consecuente [1].

Para designar esta unidad dialéctica Leibniz creó el término *mónada*, que hemos estudiado en el capítulo anterior, considerándolo como el concepto central y clave de su pensamiento. Hemos visto que, en cuanto es sustancia, la mónada designa lo uno-idén-

[1] Véase sobre esto mis notas preparatorias *Zur Dialektik in der Philosophie von Leibniz*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», año 2, número 3, pp. 549 ss.

tico de las cambiantes determinaciones formales, el sustrato material del ente. Si ahora nos preguntamos *qué es* esta sustancia monádica debemos referirnos inmediatamente, para concebir su *ser* como ser individual, al concepto estructural de la *perceptio*, es decir, explicar la *perceptio* desde la estructura. Según esto, la estructura parece ser lo primero; a ella parece corresponder la prioridad ontológica[2]. Lo sustancial parece reducirse a ser un derivado de la estructura.

Mas lo que ocurre es exactamente lo contrario. Si nos preguntamos qué es, pues, esa estructura que se manifiesta como *perceptio* en la sustancia obtenemos la respuesta de que la estructura sólo *es* y sólo *es algo* en la medida en que se condensa precisamente *en* la sustancia, en la medida en que se realiza *en* ésta. Para que pueda ser estructurada, la sustancia tiene que ser. Lo estructural no puede ser concebido más que bajo el esquema del atributo, por muy esencial e imprescindible que este atributo sea. La estructura es siempre estructura *de* algo. Este «de» pertenece originariamente a todo concepto formal y señala la dependencia de la forma con respecto a la materia, a la que está adherida. Así, pues, si comenzamos por la estructura somos remitidos a la sustancia como lo primero, como el *prius* ontológico. De esta manera recorremos justamente el camino inverso del que habríamos debido recorrer si hubiéra-

[2] En la ciencia natural más reciente se plantea, por lo demás, un problema muy semejante, que algunos formalistas unilaterales califican de «disipación de la sustancia», pero que se podría interpretar mejor dialécticamente en el sentido de las ideas de Leibniz. Así, por ejemplo, dice, de un modo formalista, Heisenberg: «De manera análoga (a como ocurre en Platón), en la física actual los valores propios que representan las partículas elementales son precisamente valores propios de una ecuación y, en consecuencia, entes puramente matemáticos, a cuya base no se encuentra sustancia alguna... El núcleo más íntimo de todo lo material es para nosotros, lo mismo que para Platón, una forma, no un contenido material cualquiera»; *Plato und die moderne Physik*, en «Festschrift für Emil Preetoriu». Wiesbaden, 1954. Dejemos aquí de lado el problema de si Heisenberg entiende bien a Platón; en cualquier caso, la verdad es que los resultados de la física moderna no justifican tal posición, sino más bien una posición leibniziana.

mos comenzado por el ser de la sustancia. Vemos, por tanto, que cada uno de estos dos caminos remite al otro; que esta inversión de la marcha, que convierte necesariamente el punto final de uno en punto de partida del otro, es decir, del regreso, resulta insuprimible y se basa en la esencia de la cosa, siendo aquí indiferente cuál sea el punto final por el que se comienza. Esta es dialéctica auténtica, que saca la demostración de su autenticidad de la inevitabilidad de este proceso.

De este modo, la forma no está adherida a la materia sólo *kata ton dynaton* —según la posibilidad objetiva prescrita por la materia—, sino que libera a ésta para que llegue a ser ella misma como tal ente concreto, como algo devenido, actualizado. Dado que la forma concreta que la materia educe de sí no es capaz de agotar jamás lo que ésta sería capaz de ser, tenemos que la materia, incluso como informada, sigue siendo un *dynamei on*, dispuesto al cambio y a la transformación, dotado de una tendencia posible a lo nuevo, a lo mejor y más perfecto[3]. En este sentido puede afirmarse con verdad que todo ente real (en virtud de su estructura, que está dispuesta así y no de otra manera, y que no acentúa en su perspectiva más que *un* corte del horizonte de lo que el ente podría ser) se encuentra siempre en estado de *privación*. La estructura le priva, en efecto, de realizar otras posibilidades que en él se hallan dispuestas y que ahora le advienen sólo en el modo privativo del no-ser, pero ser-posibles. Así se explica ahora sin dificultad el *appetitus* como tendencia de la sustancia hacia posibilidades que en ella se encuentran apuntadas realmente, pero que están ausentes en el estado de realidad actual. Hablando metafóricamente, hay en la mónada una inclinación que la arrastra hacia posibilidades no realizadas. En la sustancia esta inclinación se manifiesta como tendencia, como *appetitus*. Pero sólo puede haber tal inclina-

[3] Leibniz coincide estrechamente en este punto con Aristóteles, cuyos términos (según la interpretación de Ernst Bloch) aducimos también aquí nosotros como aclaración. Podría mostrarse que hay una línea recta que en este problema lleva de Aristóteles a Leibniz pasando por Tomás de Aquino.

ción porque hay posibilidades reales que le están abiertas a la sustancia, a la manera de un cuarto vacío, por así decirlo, en el que puede entrar[4]. Y el que haya tales posibilidades es algo que sólo puede explicarse, a su vez, por el hecho de que el mundo, en cuanto todo, entra en la mónada de manera estructural, estructurante y estructuradora —cosa a la que hemos dado el nombre de *repraesentatio mundi*—, y de que la mónada, en cuanto finita, sólo puede realizar parcialmente el mundo, pero tiene a su disposición el horizonte infinito —lo tiene sin explorar, pero con posibilidad de hacerlo— (distinción entre lo *distinctum* y lo *confusum)*. La *repraesentatio mundi* es, pues, la condición de la *privatio*, y ésta pone y mantiene a su vez en actividad el *appetitus*.

A la mirada asombrada del que piensa esto se le descubre una infinita multiplicidad de relaciones del sistema, de un sistema en el que una cosa depende de la otra y es sustentada por ella, y en el que todo se encuentra en una dependencia móvil, funcional, de los demás, es decir, no está fijado de manera estática. Dentro de ciertos límites tenemos aquí aquella peculiar figura dialéctica del «sistema abierto», cuya coherencia total es una coherencia de conexiones infinitas de miembros infinitamente múltiples. Esta introducción de la infinidad como magnitud de tipo horizontal en un todo sistemático (es éste un proceso que corresponde al cálculo infinitesimal) hace que la coherencia sistemática no se convierta en una clausura estática, sino que adquiera constantemente, de manera inmanente-mundana, un carácter transitorio.

Esta breve visión de la dialéctica ontológica del sistema leibniziano nos revela así el sentido fundamental de su interpretación del mundo, que sólo se deja comprender gradualmente (como hemos intentado hacer en el capítulo II), para concentrarse finalmente en la unidad.

[4] Desde luego no debemos apurar tales comparaciones; en efecto, propiamente las posibilidades entran en la mónada, pero lo realizan en virtud de una ordenación que a su vez nos hace comprender el mundo real, junto con todas las posibilidades que en él se encuentran, como un mundo envolvente. Incluso en el lenguaje metafórico el momento dialéctico sigue siendo inevitable.

2. La dialéctica sustancia-estructura es, en cierto modo, la figura diferenciada, desarrollada, de la antigua dialéctica materia-forma, que Aristóteles fue el primero en formular metódicamente y que luego atraviesa como un hilo rojo —sin encontrar solución— toda la filosofía medieval. Mas al lado de ésta corre también otra línea dialéctica distinta, que procede de los diálogos de senectud de Platón y que penetró asimismo en la dialéctica leibniziana, más aún, contribuyó decisivamente a que el problema sustancia-estructura pudiera ser resuelto sobre la base de una dialéctica universal. Nos estamos refiriendo a la oposición y conexión de unidad y pluralidad, de *hen* y *polla*, analizadas por Platón en el *Parménides* y reducidas a la categoría fundamental de lo otro, del *heteron*[5].

Leibniz se sentía profundamente impresionado por la infinita variedad y pluralidad de lo que existe. Esta variedad no se le mostraba sólo como una variedad cuantitativo-numérica, sino también como una variedad cualitativa; en virtud de ella cada ente individual no es distinto del otro tan sólo numéricamente *(solo numero)*, sino por razón de su naturaleza única e irreemplazable. «He hecho notar también que, en virtud de las variaciones insensibles, dos cosas individuales no pueden ser jamás perfectamente semejantes y deben diferenciarse siempre entre sí por algo más que por el *número*»[6]. Hemos visto que esta distinta constitución depende, en última instancia, de la diferencia estructural, que es producida por la irrepetibilidad y unicidad de la situación de un ente. Leibniz formula este hecho, según el cual cada sustancia es una especie ínfima, con la llamada *lex identitatis indiscernibilium*. Lo que no puede ser distinguido de otro por razón de algunas características cualitativas es una misma cosa, no

[5] Véase Bruno Liebrucks, *Platos Weg zur Dialektik*, *l. c.*

[6] Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, prefacio. Sobre esto véase también el *Discurso de metafísica*, Cap. 9.

dos o más. Como casi todos los principios de Leibniz, también esta ley tiene un doble aspecto lógico-ontológico, del que tendremos que hablar más adelante. Aquí nos importa por el momento tan sólo el aspecto ontológico. Y éste dice que el mundo está ocupado por una pluralidad de cosas objetivamente diferentes.

Con ello se adopta una posición de pluralismo radical, que no afirma una pluralidad del número, sino de la esencia. Tal posición resulta, naturalmente, insatisfactoria en tanto no se haya encontrado un principio unificador que cimente esta pluralidad como una pluralidad coherente. Vimos antes que Leibniz se rebeló contra el dualismo cartesiano en nombre de la unidad del mundo. Leibniz no hizo esto ciertamente para sustituir la dualidad por una multiplicidad caótica. Por el contrario, resulta preciso remitir la pluralidad de las formas y sustancias a un fundamento común del mundo, desde el cual sea posible ver la multiplicidad de los muchos individuos a la vez como unidad de un todo. Con ello se plantea concretamente el problema de la relación entre lo uno y lo mútiple, que es precisamente el problema que Platón trató en el *Parménides* en la más estricta universalidad genérica.

No es casual el que este diálogo platónico lleve el nombre del gran pensador presocrático que calificó al ser simultáneamente de *hen, pan* y *syneches* [7]. En esta definición estaba prefigurada ya algo así como una solución de la contraposición entre lo uno y lo múltiple: la multiplicidad *es* uno en la medida en que, en la *conexión,* forma un *todo,* el *todo.* Precisamente de este punto arranca también Leibniz.

El principio en virtud del cual la pluralidad se concentra en unidad es precisamente la movilidad interna de la mónada a causa de la *perceptio* y del *appetitus,* los cuales engendran la *repraesentatio mundo.* Por tanto, si el mundo en su multiplicidad se representa en la mónada como unidad, la mónada es verdaderamente el sujeto de esa unidad; en ella tiene lugar, en efecto, el proceso de que lo múltiple sea dado como uno. Una vez más se insinúa aquí un malentendido idealista, como si Leibniz, en una especie de anticipación de Kant, hubiese concebido la unidad del mundo como una unidad de la percepción, de tal forma que Kant, con su idea de la apercepción trascendental, no habría hecho propiamente otra cosa que llevar hasta su final, con un método riguroso, el pensamiento de Leibniz.

[7] Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker.* Berlín, 1951[6], 28 B 8, 5 s. Véase sobre esto Eugen Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung.* La Haya, 1957.

Es preciso aclarar este malentendido, que se ha hecho inveterado en la interpretación corriente de Leibniz y que sólo ha podido surgir porque Kant y sus sucesores no tuvieron comprensión alguna para la dialéctica de Leibniz, por lo cual intentaron reducir su filosofía a un esquema de vía sencilla. De hecho Leibniz no concibió jamás la unidad de lo múltiple (la unidad del mundo) como una operación de la conciencia. El que en la mónada particular el mundo se muestre como unidad (como algo coherente, como *syneches)* era para él, antes bien, el signo subjetivo de algo objetivo, a saber, de que el mundo es un mundo ordenado, un cosmos, y, por tanto, un todo, y no, en modo alguno, una pluralidad caótica de individuos sin relación alguna entre sí.

Tenemos así, de un lado, que la mónada singular abarca en sí el mundo —de manera perspectivista—, produciendo por sí la unidad del mundo, que está orientada a esta situación específica de la mónada en la *perceptio.* Pero tenemos también, por otro lado, que cada mónada singular está comprendida en el mundo de todas las sustancias como miembro y como parte (y, en consecuencia, es representada asimismo por toda otra mónada particular, es decir, es producida en la perspectiva específica de ésta). Surge así una construcción en la que todo está unido con todo, es decir, una vez más, constituye un todo. Este todo es el mundo como una unidad, al cual se le denomina, precisamente por ello, *monas monadum,* unidad de las unidades. Esta arquitectura universal del mundo no deja ya espacio alguno para interpretaciones subjetivo-idealistas y filosófico-trascendentales. Aquí es concebida una unidad objetiva del mundo que muestra ser una realidad independiente del individuo.

Queda todavía una dificultad, la cual convierte necesariamente este problema en un problema dialéctico, que excluye toda solución metafísica (en el sentido de una reducción a un fundamento libre de contradicciones). Hemos de preguntarnos, en efecto, cómo un mundo infinito puede ser pensado como todo, pues éste tiene que ser siempre algo cerrado, finito. Con una tremenda incomprensión del arranque dialéctico que encontró prefigurado en Leibniz, Kant redujo esta problemática a la posición metafísica de las antinomias [8]. Partiendo de la base de su sistema, Leibniz desarrolló una solución distinta, en la que ya no quedan antinomias insuprimibles.

Si, en cuanto es una pluralidad infinita, hay que concebir el mundo no como un todo, sino como un mundo que se trasciende constantemente a sí mismo, es decir, si no existe ningún límite definitivo desde el cual fuera posible aprehenderlo de manera total, entonces la idea objetiva del universo no puede ser jamás más que una idea transitoria. La unidad de una *monas monadum* puede ser pensada ciertamente como concepto límite, pero no se la puede representar ya como unidad integral; el problema metafísico del mundo infinito corresponde exactamente aquí al problema de lo infinitamente grande en la matemática, para solucionar el cual inventó Leibniz el cálculo infinitesimal y la noción de $\lim \rightarrow \infty$. Vemos aquí cómo las ciencias particulares condujeron a Leibniz a los mismos problemas de fundamentos, que no pueden ser solucionados satisfactoriamente en última instancia más que desde una sistemática filosófica.

A partir de la percepción —que se trasciende a sí misma— del mundo dado (y que, en cuanto percepción finita, no da nunca el todo) no es posible alcanzar, pues, la totalidad unitaria del universo. Hemos visto antes, por el contrario, cómo de esta relación tirante entre la *perceptio* finita y el mundo infinito nace la inquietud eterna e insaciable del *appetitus*, que aspira siempre a algo nuevo. El hecho de que el mundo se mantenga en movimiento es, pues, la consecuencia de la dialéctica real de lo uno y lo

[8] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 432 ss.

múltiple, que, en cuanto todo, es a la vez uno [9]. La *perceptio*, en la que la unidad objetiva del mundo afluye a la mónada como fundamento condicionante de su ser, no basta, por ser parcial, para verificar también esta unidad del mundo. Es preciso agregar, pues, las *petites perceptions* que están en el horizonte, todo aquello que «duerme» en la mónada. Todas ellas, en su conjunto, son las que producen la *repraesentatio mundi*, la cual, por su parte, es completa y pone en sí de manifiesto el todo del mundo.

Ocurre así que, en el giro objetivo, extravertido hacia el mundo no se encuentra, ciertamente, una garantía de la integridad y unitariedad de éste; mas la sustancia individual misma, en la medida en que no puede ser tal sustancia individual más que por la *repraesentatio mundi*, es expresión y reflejo de aquella totalidad del mundo cuyo centro ocupa ella de por sí. Y, ciertamente, cada sustancia individual está de por sí en el centro de este mundo total; es, por así decirlo, el foco en que se concentra la unidad, pues el mundo infinito puede tener también, naturalmente, infinitos centros [10]. Cada uno de estos centros puede ser considerado tan sólo como punto de cristalización de una estructura específicamente ordenada; y la conexión de estas estructuras (la armonía preestablecida) es, a su vez, expresión de la ordenación total del mundo. La unidad del mundo se hace aprehensible, por tanto, *en el espejo* de la unidad de la sustancia, no como operación y realización subjetiva de ésta, sino como su expresión pasiva de la razón de ser de la que vive. «Una cosa *expresa* otra (en mi lenguaje) cuando hay una relación constante y ordenada entre lo que se puede decir de ambas. Sucede



[9] En esta relación de *unum-multum-totum* encontramos una tríada dialéctica que más tarde se convertirá, en Hegel, en el esquema único de la dialéctica (véase capítulo X); en cambio, Leibniz concibe la dialéctica de una manera más rica y plena, y el esquema triádico aparece en él sólo como un caso excepcional, especial, destacado, «clásico», por así decirlo, de lo dialéctico. Sobre la estructura de la dialéctica en Leibniz, v. los apartados siguientes de este cap., así como mi art. *Zur Dialektik in der Philosophie von Leibniz*, l. c.

[10] Véase Dietrich Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*. Halle, 1937.


7

lo que con una proyección de perspectiva que expresa su tipo geométrico. La expresión es común a todas las formas que constituyen un género, del cual son especies la percepción natural, la sensación animal y el conocimiento racional. En la percepción natural y en la sensación basta que lo que es divisible y material y se encuentra disperso en muchos seres se halle expresado y representado en un solo ser indivisible o en la sustancia que esté dotada de verdadera unidad... Esta expresión aparece por todas partes, porque cada sustancia simpatiza con todas las demás y recibe algún cambio proporcional, que corresponde con el menor cambio que tenga lugar en todo el universo, aunque este cambio sea más o menos notable a medida que los demás cuerpos o sus acciones tienen más o menos relación con el nuestro» [11]. Así, pues, lo que nosotros no podemos aprehender, dada la infinitud del mundo, se nos presenta en el modelo de la sustancia individual.

La sustancia individual se convierte así en el caso ejemplar de la unidad del universo, dado que éste entra entero en su estructura. En el individuo se manifiesta el todo infinito. Esta profunda idea dialéctica, que hace superfluos el giro de la filosofía trascendental hacia el sujeto y la constatación de antinomias insolubles, no ha sido meditada suficientemente hasta hoy en la filosofía. Pues si se sigue pensando en la dirección de este comienzo sistemático se ve que el sujeto dotado de conciencia hace del mundo un mundo que puede ser cambiado según un plan, precisamente porque eleva parcialmente la estructura perceptiva de la sustancia monádica a la categoría de estructura realmente distinta y, potencialmente, de estructura completamente distinta. Mas como este sujeto no se opone al mundo como algo completamente diferente de él, sino que es una parte del mundo mismo y nace de él y no realiza más que aquello que en él está ya apuntado como posibilidad real (a saber, la percepción distinta), tenemos que es en el factor subjetivo donde el mundo llega a sí mismo y adviene al conocimiento de sí mismo y a la libertad, porque ahora puede transformarse y cambiar y crear nuevas cosas desde sí mismo.

[11] Carta de Leibniz a Arnauld del 9 de octubre de 1687.

Aquí no podemos desarrollar con más detalle esta filosofía del sujeto, que se encuentra presente de manera implícita en Leibniz, pero que en ningún lugar está destacada con precisión (y que incluye a la vez una filosofía de la historia). Unicamente pretendíamos señalar las consecuencias tan extraordinarias, todavía no agotadas, y tan actuales que se encuentran ocultas en este sistema. Captar resueltamente estas consecuencias sólo sería posible después de haber hecho una exégesis detallada de la filosofía leibniziana.

3. En su unidad de estructura y sustancia, la mónada se presenta como dotada de una constitución dialéctica; y en su entrelazamiento de individuo y multiplicidad aparece encuadrada, también hacia fuera, en una estructura dialéctica. En decir, la mónada aparece como dialéctica en un doble aspecto ontológico. Pero no con ello está dicho ya todo. Pues el ser se presenta dialécticamente también en el aspecto lógico, que en Leibniz es siempre a la vez un aspecto ontológico. Leibniz hace ver, en efecto, que lo particular y lo general no son dos valores lógicos contrapuestos, sino que son dos modos de ser estrechamente entretejidos.

El fundamento de este entretejimiento de lo general y lo particular es la *lex identitatis indiscernibilium*. Si es cierto que no hay una diversidad meramente numérica, sino que lo que es igual en su constitución es sólo uno, y toda dualidad implica ya una diversidad cualitativa, también lo es que cada individuo no es un ejemplar de una especie, sino que él mismo es una especie ínfima y, por tanto, algo general. Este axioma es lógicamente inatacable, pues la multiplicación numérica de lo individual no añade ninguna determinación lógica nueva; antes bien, la particularización, lógicamente relevante, de algo general es siempre una particularización que se distingue por caracteres cualitativamente diferentes. Y aquí puede pensarse siempre que ese algo cualitativamente distinto se articula todavía en otros entes distintos. La posibilidad de contar individuos es un asun-

to puramente calculatorio, no lógicamente especificante. En este sentido Leibniz no saca fruto en el aspecto lógico más que a una ley fundamental del lenguaje: la de que todo *nomen* es un concepto genérico y representa a la vez lo singular [12]. Leibniz insiste también, sin embargo, en la validez ontológica de este principio, la cual no quiere decir de hecho sino que no hay nada ónticamente particular que, en cuanto general, no coincida en rango lógico y ontológico con todos los demás particulares; es decir, que todos los particulares representan la misma conexión envolvente, y que cada uno se distingue del otro no por un proceso cualquiera de división, sino tan sólo por una diversidad cualitativa en la identidad básica.

¿Cómo es esto así? Si no existen sustancias diferentes *solo numero*, entonces toda mónada, es decir, toda sustancia individual tiene que poseer su especificidad inconfundible. Esta es su particularidad con respecto a algo general, que corresponde a todos los individuos del mismo género. Mas tal particularidad no puede ser, por principio, una particularidad última, sino que debe poder seguir siendo particularizada al menos en pensamiento, de tal manera que el individuo representa ya una especie con respecto a sus posibles particularizaciones. Mas, a su vez, esto sólo es posible en un experimento mental, pues al ser-así óntico del individuo le es propio el no ser ya divisible, es decir, el no ser ya capaz de otra división en ejemplares especiales de su especie. En consecuencia, este individuo es, a su vez, un particular ínfimo. Pero, en cuanto especie lógica, posee los mismos caracteres de generalidad que las otras especies del mismo género. Una deducción lógica conduce, en última instancia, a una pirámide conceptual terminada en un vértice, el cual representa la generalidad suprema. Semejante representación de ésta encierra en sí una aporía [13]: pues la generalidad suprema tiene que comprender a su vez en sí todas las particularizaciones, y, en consecuencia, no se la puede pensar *ontológicamente* más que como síntesis del universo, es decir, como síntesis de la plenitud máxima, en comparación con la cual carece de toda importancia la suprema generalidad *lógica*, que es un vacío abstractísimo. Trátase aquí, antes bien, como ha visto muy exactamente Nikolai Hartmann [14], de lo *general-real*, que, en cuanto tal, tiene un sentido ontológico, del que se deriva el sentido lógico.

[12] Véase Hans Heinz Holz, *Sprache und Welt, Probleme der Sprachphilosophie*. Francfort, 1953; además Bruno Snell, *Der Aufbau der Sprache*. Hamburgo, 1953.

[13] Sobre la estructura aporética de la pirámide de conceptos véase Bruno Baron von Freytag-Löringhoff, *Logik*. Stuttgart, 1955.

[14] Nikolai Hartmann, *Leibniz als Metaphysiker*. Berlín, 1946. Hartmann insiste de todos modos en la afirmación de que Leibniz no es capaz de coordinar entre sí las diferentes perspectivas de su sistema, y que, en consecuencia, desarrolló una metafísica contradictoria; ésta recogió en sí el realismo de los universales y el nominalismo de la Edad Media, y tras haber fracasado en la síntesis, los dejó yuxtapuestos, sin relación alguna. «En esta dualidad tradicional de las intuiciones metafísicas fundamentales es fácil reconocer las dos caras heterogéneas de la construcción mental de Leibniz. No puede caber duda alguna de que ambas direcciones están representadas en su pensamiento, y de que en él aparecen igualmente independientes e igualmente irreconciliadas entre sí como en toda la historia de la disputa de los universales. La línea realista coincide con su doctrina racionalista de las ideas; la nominalista, con el principio individualista de la mónada. Ambas son esenciales, pero no se dejan unir entre sí directamente, lo mismo que no es posible conciliar la visión del mundo de Anselmo o de Tomás con la de Occam. Esta problemática es, pues, vieja. Es fácil seguir su curso incluso hasta la Antigüedad. Pero en Leibniz no aparece sólo con un ropaje nuevo, sino también con la manifiesta pretensión de lograr una síntesis de ambas caras. Esto se ve ya en el hecho de que tesis y antítesis aparecen aquí juntas en una visión del mundo. El desarrollo de esto es algo que sólo puede pensarse de manera tal que ambas se fundan armónicamente en una imagen del mundo. ¿Mas cómo puede conciliarse una construcción del mundo basada en la combinación de universales con una construcción del mundo basada en sustancias individuales?... Tropezamos aquí con un notable *hysteron-proteron*, que no parece tener salida» (*ibidem*, pp. 6 y 8).

Naturalmente, a Hartmann se le escapa del todo en su análisis el sentido de la dialéctica, la cual da respuesta precisamente a la cuestión básica de la disputa de los universales, por el hecho de que la despoja de su objeto. Hartmann no ha tenido nunca una comprensión especial para la dialéctica y no ha captado jamás la esencia de la argumentación de ésta. Esto se refleja ahora en una interpretación de Leibniz, que no capta en absoluto lo peculiar de éste,

Pero la plenitud de lo general-real del mundo no se puede enriquecer ya con particularizaciones; todas ellas se encuentran ya contenidas en ella por principio. En consecuencia, los individuos que participan de lo general-real tienen que distinguirse de éste; es decir, el aumento de propiedades individuales debería significar una pérdida de totalidad universal. Cuanto más individual fuera un ente, esto es, cuanto menos se asemejase a otro, tanto menor debería ser su coincidencia con el todo universal. Pero esto no es posible en modo alguno, pues el todo universal comprende ya en sí, en efecto, todas las propiedades individuales; por tanto, un aumento de particularidades individuales no debería disminuir, sino aumentar la coincidencia con el universo. Lo que se pregunta es cómo el universo, particularizándose, puede perder su propia totalidad, dado que sin esas particularizaciones no sería un universo. Justamente la multiplicidad de las particularizaciones pertenece constitutivamente al universo.

Como es sabido, Leibniz solucionó esta aporía, que pesa sobre la relación entre lo general-real y lo particular, mediante la *repraesentatio universi.* Cada individuo singular *es,* según esto, el mundo entero, al que refleja dentro de sí. Se encuentra, pues, unido con todos los demás individuos por el mismo contenido de ser, el cual es idéntico para todos. Cada individuo es en sí, en cierto modo, la generalidad suprema. Sólo la situación concreta de cada uno crea una particularidad cualitativa, que es de todos modos inconfundible: la peculiaridad de la concreta perspectiva individual. Y así cada individuo es de hecho a la vez generalidad suprema —en cuanto espejo del mundo— *y* particularidad única— en cuanto reflejo perspectivista—. Tal es el sentido de la afirmación de que cada mónada es un género ínfimo y no sólo (como dicen los argumentos de la lógica y de la filosofía del lenguaje) una especie ínfima.

La filosofía posterior a Leibniz apenas ha tenido

y que por ello encuentra gran dificultad en decir qué es lo que en este filósofo es tan importante. Por ello Hartmann tiene que caer, por su parte, en contradicciones e inconsecuencias para poder encomiar a Leibniz.

en cuenta y jamás ha entendido esta solución dialéctica del problema de los universales, que acaba con una disputa secular —la de si las ideas (generalidades) existen *ante rem* o *post rem,* o *in re*—. Todavía la más reciente interpretación de Leibniz considera que este punto de arranque leibniziano, en el cual cree encontrar con razón una parte esencial de su sistema, es sólo la expresión de una concepción fundamental, internamente contradictoria, de su filosofía [15]. Al pensar así se ha olvidado del todo que para Leibniz no había contradicción alguna entre los dos aspectos de la disputa de los universales, pues para él cada individuo coincide ya *totalmente* con lo general, y el *principium individuationis* no hay que buscarlo en una determinación que se agrega a lo general, sino en el *modo* como aparece ese algo general, modo que en cada caso concreto se da a conocer de manera perspectivista. También en este sentido el mundo reflejado perspectivísticamente en la mónada es un *phaenomenon bene fundatum:* es fenómeno, pues el reflejo de lo general es pura aparición de éste; y es, sin embargo, bien fundado, pues tal aparición objetiviza, en efecto, totalmente lo general-real en lo individual. Se necesita hacer, naturalmente, un inmenso esfuerzo mental para percibir con claridad este difícil hecho ontológico. Mas una vez que se consigue seguir la sutilidad de esta dialéctica, las aporías que la metafísica y la lógica tradicionales tuvieron que dejar sin resolver quedan solucionadas.

4. La dialéctica leibniziana es, desde los tiempos de Platón, el primer intento que se ha hecho de pensar hasta el final —haciendo esto no sólo desde un punto de partida metodológico, sino también ontológicamente fundado— los problemas que habían quedado sin resolver en la pura lógica y de mostrar que aquellas dualidades de materia y forma, de unidad y multiplicidad, de general y particular, de necesidad y contingencia, que parecían irreductibles entre sí, se encuentran cimentadas justamente en una

[15] Además de a Hartmann podemos citar también aquí a Heimsoeth y a Schmalenbach, y antes ya a Helmut Ritter y también a Dietrich Mahnke.

unidad. Demostrar que la pluralidad y la contraposición existentes en el mundo son momentos de un ser mundano, y encontrar con ello a la vez el principio de una explicacién puramente inmanente del mundo: tal es el impulso que lleva a la formación de la dialéctica leibniziana. Este impulso se basa sobre todo en el hecho de que la ciencia natural moderna exigía una explicación «natural» del mundo, esto es, una explicación deducida de los elementos de lo mundano mismo. Mas el mecanicismo metafísico no estaba en situación de ofrecer, sin contradicciones, una explicación de ese tipo, sino que necesitaba (como necesitó ya Aristóteles) un «primer movimiento» para justificar el proceso del mundo. Esta concepción, que fue defendida por los deístas y que representaba el credo de las personas cultas dotadas de una formación científico-natural y filosófica, le parecía a Leibniz, con razón, insuficiente y poco plausible. Leibniz inició con ello una evolución filosófica que fue proseguida por Hegel y que, desde este último, desembocó en el materialismo dialéctico [16].

Para superar una noción general y, por el momento, muy vaga de dialéctica vamos a ofrecer aquí una breve caracterización de los rasgos fundamentales de ésta, tal como se presenta al análisis filosófico en el estadio actual de su evolución, es decir, después de haber atravesado la sistemática hegeliana y marxista. Según esto, la dialéctica como ciencia es una teoría ontológica a la que corresponden, en las cosas mismas, ciertas legalidades (dialéctica real) y de la que pueden derivarse determinados postulados metódicos (método dialéctico). Esta trinidad de dialéctica real, teoría dialéctica y método dialéctico es indisoluble y forma en su conjunto el todo de la dialéctica. Esta afirma:

Primero: Que todo lo que existe en el mundo forma un todo coherente en el que nada está aislado o se desarrolla independientemente de lo demás, sino que todo depende de todo. De aquí se sigue la exigencia metódica de considerar todo en su contexto,

[16] Véase el capítulo X.

pues cualquier consideración aislada tiene que falsear necesariamente la realidad.

Segundo: Que el mundo, en cuanto todo, y sus partes se encuentran en un proceso perpetuo de movimiento y cambio, en el que nada está quieto. De aquí se sigue la exigencia metódica de introducir el factor tiempo en toda exposición y en todo análisis, o sea el considerar las circunstancias no como circunstancias fijas, sino como circunstancias mudables, de tal manera que un mismo fenómeno tiene, llegado el caso, un sentido completamente distinto en dos momentos diferentes de tiempo.

Tercero: Que el proceso no se realiza mediante una adición constante de nuevos elementos, sino que surgen nuevos estadios de desarrollo por transiciones súbitas. En un salto de cantidad a cualidad, tales nuevos estadios conducen de cambios cuantitativos acaecidos dentro de una fase evolutiva, dentro de un sistema de referencia, a la aparición de una fase evolutiva cualitativamente nueva, de un sistema de referencia constituido de forma diferente. Este proceso por saltos de adquisición de nuevos momentos determinantes en el marco de una estructura que por lo pronto se mantiene todavía en su totalidad, se realiza, sin embargo, como un proceso continuo. En él de un punto determinado surge algo nuevo, una nueva estructura; ésta se halla unida con lo anterior, ciertamente, por transiciones, pero está separada de ello en cuanto a su esencia, a partir de un determinado instante, de tal manera que la discontinuidad de los estados no contradice a una continuidad del desarrollo, de la mediación por transiciones. De aquí se sigue la exigencia metodológica de determinar y justificar, cuando se considera una serie evolutiva, cuál es ese punto en que se da el salto, de caracterizar sus etapas previas y sus consecuencias con respecto al salto, y de esta manera trazar una imagen de movimiento que en sí es continuo, pero que está determinado por discontinuidades.

Cuarto: Que (según lo dicho en segundo lugar) el automovimiento del mundo está fundado en una

contradicción de las cosas mismas, que poseen al mismo tiempo momentos parcialmente contrapuestos, de cuya contradicción brota el movimiento. De aquí se sigue la exigencia metodológica de realizar análisis reales, no ateniéndose al principio de la ausencia de contradicción de la cosa, sino investigando precisamente las contradicciones de ésta y mostrándolas como fuerzas motrices del desarrollo.

Estos cuatro rasgos fundamentales de la dialéctica constituyen, por así decirlo, el esqueleto de una teoría dialéctica detallada y plenamente elaborada, es decir, aplicada a una multitud de fenómenos particulares y desarrollada en sus categorías[17]. Ahora

[17] Los momentos de la dialéctica desarrollados aquí los ha formulado de la manera más sencilla Stalin, en su pequeña obra *Sobre el materialismo dialéctico e histórico*. Bochenski en su obra *El materialismo dialéctico ruso-soviético*, Berna, 1950 (traducción castellana, Madrid, 1962) —libro que hay que emplear con mucho cuidado, pues su perspectiva es muy unilateral y contiene en ocasiones burdas inexactitudes— dice, no sin razón, que los cuatro rasgos fundamentales de Stalin son una «doctrina hegeliana», y recopila, como complemento y aclaración, 16 puntos tomados de las observaciones de Lenin sobre la dialéctica, puntos que él formula del modo siguiente:

1. La objetividad de la intuición (... la cosa misma).
2. La totalidad integral de las múltiples relaciones de esta cosa con las demás.
3. El desarrollo de esta cosa.
4. Las tendencias (y aspectos) de la cosa.
5. La cosa como suma y unidad de las contraposiciones.
6. La lucha y, respectivamente, el desarrollo de las contraposiciones.
7. La unión de análisis y síntesis, la destrucción de las partes, la suma completa de esas partes.
8. Cada cosa está unida a su vez con todas las demás.
9. Transiciones de cada determinación, cualidad, rasgo, apariencia, propiedad, a todos los demás.
10. Proceso infinito de la manifestación de nuevos fenómenos.
11. Proceso infinito de la profundización del conocimiento de una cosa... por parte del hombre, por parte del fenómeno hacia la esencia, de la esencia menos profunda hacia la esencia más profunda.
12. De la coexistencia a la causalidad.
13. En un estadio superior, la repetición de ciertos rasgos, propiedades, etc., del estadio inferior.
14. Vuelta casi al estadio primitivo (negación de la negación).

bien, ya en Leibniz se encuentran presentes elementos esenciales de esta dialéctica universal. Esto puede seguirse en detalle a través de sus textos filosóficos y con una creciente claridad y precisión de lenguaje cuanto más maduro y viejo se va haciendo el filósofo.

Semejante dialéctica está delineada ya netamente en el *Discurso de metafísica* de 1686, que es el primer esbozo sistemático maduro del pensador; cada nueva obra es sólo un repetido intento de hacer más clara esta cuestión, que tan extraña resultaba a su época. El último escrito, *La monadología*, de 1714, presenta una vez más las tesis dialécticas con una brevedad programática. En esta obra se dice: «Este enlace o este acomodamiento de todas las cosas creadas en cada una y de cada una con todas es causa de que cada sustancia simple tenga relaciones que expresan todas las demás, y, por consiguiente, que cada una sea como un espejo vivo y perpetuo del universo» (capítulo 56). Esto es exactamente el contenido del primero de los rasgos fundamentales de

15. Lucha recíproca del contenido y la forma, abandono de la forma, transformación del contenido.
16. Transición de la cantidad a la cualidad y viceversa (*Ibidem* pp. 121 ss.).

No es difícil ver que los puntos 1, 11 y 12, como puntos gnoseológicos en sentido estricto, no afectan a la dialéctica más que de un modo secundario; que el punto 7 expone una cuestión de método independiente de la dialéctica (y que ésta sólo asume) y que los demás puntos pueden ser subsumidos bajo los cuatro rasgos fundamentales. Los puntos 2 y 8 corresponden al rasgo fundamental 1; los puntos 3, 4, 10, 13 y 14 se ordenan al rasgo fundamental 2; el punto 16 pertenece al rasgo fundamental 3, y los puntos 5, 6 y 15, al rasgo fundamental 4. El punto 9 podría tender a lograr una unión de los rasgos fundamentales 1 y 3. Se pone así de manifiesto de manera sorprendente que casi todo los puntos de Lenin pertenecientes a los rasgos fundamentales 1 al 3 están presentes explícitamente en Leibniz en cuanto al sentido. Los puntos 13 y 14 son una excepción; de ellos el primero recoge una amplificación goetheana de la idea de la dialéctica, a saber, la imagen de la espiral, y el segundo añade un fenómeno que Hegel concibió como característica fundamental de la dialéctica, a saber, la negación de la negación. Por ahora dejamos aquí sin resolver el problema de hasta qué punto también la contradictoriedad del mundo, es decir, el rasgo fundamental 4 y los puntos 5, 6 y 15 se encuentran prefigurados implícitamente en Leibniz.

la dialéctica [18] que antes hemos esbozado. La conexión universal de todos los entes, la totalidad de las relaciones en cada ente particular, el posible tránsito de una determinación a otra: todo esto se encuentra comprendido en el término ontológico *repraesentatio mundi*. La mónada misma se constituye precisamente como síntesis de este principio dialéctico. De igual manera encontramos también expresado en Leibniz el segundo rasgo fundamental de la dialéctica: «Doy por sentado asimismo que todo ser creado está sujeto al cambio y, por consiguiente, que la mónada creada lo está igualmente, y que este cambio es continuo en cada una» (*La monadología*, cap. 10). Leibniz repite una y otra vez esta misma idea [19]: no hay nada inerte, no hay nada inmóvil en el mundo; todo está constantemente en movimiento y cambio, y en virtud de ello muestra un aspecto distinto en cada momento. Con esto se encuentra relacionado también el concepto de materia de Leibniz, el cual rechaza la concepción de la materia como una masa inerte e intenta concebir todo lo material energéticamente, como fuerza [20].

Más difícil resulta aclarar la cuestión de hasta qué punto se encuentran ya también en Leibniz el tercero y el cuarto de los rasgos fundamentales de la dialéctica. En mi primer trabajo sobre la dialéctica en la filosofía de Leibniz creí que había que dar una respuesta negativa a esta cuestión, pues me parecía que existe una contradicción entre la noción de umbral de la doctrina de la percepción y la *lex continui*, y que no se señalan las contradcciones internas como fuerza impulsora del automovimiento [21]. Pero después he llegado al convencimiento de que debo revisar esta concepción, al menos en lo que respecta a la problemática del tránsito súbito y continuo. Tampoco la transición de un estadio a otro, de

[18] Véase también *La monadología*, Cap. 61.

[19] Véase también *Nuevos Ensayos*, prefacio: «Porque sostengo que, naturalmente, una sustancia no puede existir sin acción, y que no hay tampoco nunca un cuerpo sin movimiento.»

[20] Por ejemplo, *Discurso de metafísica*, Cap. 18.

[21] *O. c.*, notas 22 y 24.

un sistema de referencia a otro, es decir, el salto cualitativo, se realiza de forma discontinua, sino que presupone una continuidad de estados mediadores, una escala sucesiva de mutaciones cuantitativas; lo único que ocurre es que precisamente en el curso de tales mutaciones cuantitativas aparece de repente [22] una nueva especie cualitativa.

La filosofía clásica de la continuidad, contra la que polemizan ya las paradojas de Zenón de Elea, ha ocultado este cambio cualitativo bajo el punto de vista de la continuidad, y Hegel dijo, desde una posición dialéctica, lo que hay que decir contra este abuso de la categoría de lo sucesivo [23]. Pero las explicaciones de Hegel no permiten sacar en modo alguno la conclusión de que el salto cualitativo elimine la continuidad cuantitativa; el salto se realiza más bien justamente *en* ésta y *por* ésta. Por ello la continuidad cuantitativa no está en contradicción con el salto cualitativo, sino que es realmente su condición. Así es como entiende Hegel esta relación, que desarrolla al hilo de la categoría de la sucesividad; en el proceso de las transformaciones por saltos la continuidad cuantitativa desempeña el papel de la *mediación*, es decir, está ordenada a aquella importante categoría central del pensamiento de Hegel sin la que no es posible pensar su dialéctica [24].

Miradas las cosas desde este punto de vista —que es, a su vez, dialéctico— de la discontinuidad y la continuidad como dos caras de una misma realidad, es decir, del cambio cualitativo, Leibniz se aproxima

[22] Ya Platón dio importancia a la categoría de lo súbito en la dialéctica. Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, Munich-Berlín, 1931, p. 136, destaca especialmente este aspecto.

[23] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* I, pp. 336 ss. (ed. Lasson); véase también sobre esto W. I. Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass*. Berlín, 1949, pp. 37 ss.

[24] También Lenin en sus anotaciones *Zur Frage der Dialektik*, *o. c.*, pp. 285 ss., destaca las transiciones: «Cada individuo está unido, por medio de miles de transiciones, con otra especie distinta de individuos (cosas, fenómenos, procesos)... Y la ciencia natural nos muestra que la naturaleza objetiva posee iguales propiedades: transformación de lo individual en lo general, de lo contingente en lo necesario, las transiciones, las influencias, la mutua conexión de las contraposiciones» (*o. c.*, pp. 287 ss.).

muchísimo al tercer rasgo fundamental de la dialéctica. Sus discusiones sobre este problema en los *Nuevos ensayos* muestran precisamente este doble aspecto. Por un lado, Leibniz insiste en la *lex continui* como rasgo fundamental de todo pensamiento científico-natural cuantificador: «Nada se realiza de un golpe, y una de mis grandes máximas y de las más verificadas por mí es que *la naturaleza no da jamás saltos*. A esto llamé yo *ley de la continuidad*, cuando hablé de ello en las primeras *Nuevas de la república de las letras*, y el uso de esta ley es muy considerable en la física. Ella hace ver que se pasa siempre de lo pequeño a lo grande, y al revés, por intermedio de lo mediano, lo mismo en los grados que en las partes; que nunca un movimiento nace inmediatamente del reposo ni se reduce a reposo sino mediante un movimiento más pequeño, a la manera que no se termina de recorrer una línea o longitud sin haber recorrido una línea más pequeña» (*Nuevos ensayos*, prefacio). Mas, por otra parte, Leibniz contrapone entre sí estados discontinuos de diferente constitución cualitativa, como son el reposo y el movimiento, el sueño y la vigilia, las percepciones sensibles y las insensibles. Entre estos estados cualitativamente diferentes median momentos cuantitativamente pequeños, pero que no por ello dejan de actuar en la acumulación; a estos momentos los denomina Leibniz —precisamente en aquel sentido universal de la percepción que antes hemos analizado— *petites perceptions*, diciendo de ellas: «Para juzgar mejor de estas percepciones pequeñas, que no podemos distinguir en medio de la multitud de ellas, acostumbro a servirme, como ejemplo, del bramido o del ruido del mar que se percibe cuando se está en la orilla. Para oír este ruido es preciso que se oigan las partes que componen el ruido total, es decir, el ruido de cada ola, aunque cada uno de estos pequeños ruidos sólo se conozca mediante la reunión confusa de él con todos los demás, y no se observaría si esta ola que lo causa fuese sola. Porque es indispensable que sea uno afectado un poco por el movimiento de esta ola, y que se tenga alguna percepción de cada uno de estos ruidos por pequeños que sean; pues de otra manera no se tendría la percepción de las cien mil olas, puesto que cien mil nadas no pueden producir cosa alguna.

Por otra parte, nunca se duerme tan profundamente que no se tenga alguna sensación débil y confusa; jamás podría uno ser despertado por ruido alguno, por grande que fuese, si no se tuviera alguna percepción del comienzo del ruido mismo, que es siempre pequeño; como no se rompería jamás una cuerda, por virtud del mayor esfuerzo del mundo, si no se extendiera y alargara un poco a cada esfuerzo menor, aunque la pequeña extensión que éstos producen no aparezca... Puede incluso decirse que, a consecuencia de estas percepciones pequeñas, el presente está grávido del porvenir y lleva en sí lo pasado, y que todo conspira a lo mismo... Estas percepciones insensibles distinguen también y constituyen al mismo individuo, que se caracteriza por los rastros por ellas conservados de los estados precedentes de este individuo, estableciendo la conexión con su estado presente...» (ibíd.). Las *petites perceptions* producen aquella continuidad en virtud de la cual resultan posibles los saltos cualitativos; al punto de ese salto se le ha llamado luego «umbral». Esta expresión, que de todos modos se usa preponderantemente en la psicología del conocimiento, debería tener, en el sentido leibniziano, una significación ontológica universal.

También en este aspecto debemos ver aquí, por tanto, una coincidencia de Leibniz con los rasgos fundamentales de la dialéctica desarrollados posteriormente, sólo que en él el acento recae tal vez con mayor fuerza sobre los miembros mediadores de unión, y en Hegel, por el contrario, sobre las diversas caras del salto.

Es evidente, sin embargo, que Leibniz no consideró la contradicción como el verdadero momento impulsor del automovimiento del mundo. De todos modos vio que la razón del movimiento del mundo tiene que residir en su orden sustancial y que no puede añadirse desde fuera. «De lo que acabamos de decir se sigue que los cambios naturales de las mónadas proceden de un principio *interno*, puesto que ninguna causa externa puede influir en su interior»

(*La monadología*, cap. 11). Leibniz va incluso más allá y establece de manera completamente dialéctica que de esta razón del movimiento debe salir también la especificación de las sustancias particulares (*ibid.* cap. 12). Se insinúa ya aquí la idea de que determinadas tendencias contrapuestas existentes en el todo sacan a éste del estado de reposo de un equilibrio lábil y provocan una situación lábil, que sólo se mantiene en mutaciones permanentes. Hemos analizado, con respecto a las mónadas particulares, el mecanismo según el cual se engendra el *appetitus*. En el todo del mundo no puede ser, sin embargo, el cambio de estructura en la *repraesentatio mundi* el que provoque el movimiento; aquí es preciso suponer, más bien, para llegar a ese resultado, la existencia de fuerzas que intentan eliminarse mutuamente, es decir, que se contraponen entre sí. Pues una coincidencia absoluta de los momentos no produciría ninguna perturbación de la situación de reposo. Que esta idea no le era completamente extraña a Leibniz es algo que se deduce de su noción de la composibilidad: entre las posibilidades elegibles se realiza aquella que puede existir juntamente con las demás posibilidades que se realizan o con las realidades ya existentes, lo cual implica que, además de esto, hay posibles que son incompatibles con lo que existe o con otros igualmente posibles. Ahora bien, a todo lo posible se aplica este principio de Leibniz: *Omne possibile exigit existentiam* —todo lo posible tiende a realizarse; o mejor: todo lo posible saca de sí su existencia. Tal exigencia, tal deducción entra así en contradicción con otra exigencia, de tal manera que la contradicción (esto es cosa que se halla incluido aquí de manera inconsciente, no de manera explícita y consciente) tiene también un puesto propio, como motor oculto, en la fábrica armónica del mundo, motor que luego descubriría Hegel.

Sin embargo, el que Leibniz diga que la posibilidad es la razón interna del movimiento y del cambio no es en modo alguno algo a-dialéctico, pues distingue entre los estratos de posibilidad según su carácter puramente lógico, su carácter gnoseológico y su carácter ontológico[25]. En efecto, como lo posible se presenta incluido en lo real, lleva en sí una carga explosiva óntica que lo real no puede resistir: lo real cambia de acuerdo con las posibilidades que en él residen[26]. En este aspecto lo posible encierra de hecho una contradicción con lo real; tal contradicción no es necesariamente una contradicción hostil, antagónica, sino una contradicción como la que se da entre el futuro y el presente. No la negatividad —el principio hegeliano de la dialéctica—, sino la posibilidad es en Leibniz la categoría ontológica central, que, en cuanto composibilidad, resulta normativa al mismo tiempo para la realización de lo posible. Pues, como hemos dicho, sólo puede actualizarse *aquello* posible que sea compatible con los demás elementos reales del mundo o que aspiran a hacerse realidad; al contrario, lo real debe desrealizarse, esto es, desaparecer tan pronto como, en el curso de la evolución, entra en colisión con otro que es o que se hace real. Según esto, la compatibilidad es en Leibniz un momento constitutivo y determinante de la dialéctica real, así como en Hegel lo es la negatividad.

Encontramos aquí dos formas de la dialéctica que en modo alguno se excluyen: la hegeliana ha dado su impronta a la concepción dominante acerca de la esencia de la dialéctica; la leibniziana, construida con las categorías de la posibilidad y la composibili-

[25] Leibniz conoce tres términos diferentes para designar la posibilidad: *possibilité, puissance* y *faculté*. El más general y de mayor extensión es *possibilité*. Con esta palabra designa Leibniz toda posibilidad formal, todo posible mental. En contraposición a ella, *puissance* tiene una extensión menor y sirve para designar la posibilidad real en sentido pasivo, que se encuentra en el objeto mismo; *faculté* significa la posibilidad real como capacidad activa.

[26] En su obra *Das Prinzip Hoffnung*, Berlín, 1955 ss., sobre todo en el primero de los tres volúmenes de que consta, Ernst Bloch ha trazado una ontología de la posibilidad como núcleo central de la dialéctica. Véase también sobre esto lo que dije en la jornada de trabajo de la Sección de Filosofía de la Academia Alemana de las Ciencias, sobre el tema *Kategoriale Aspekte des Freiheitsbegriffes*. Véase *Das Problem der Freiheit im Lichte des wissenschaftlichen Sozialismus*, protocolo de la conferencia, Berlín, 1956, pp. 98 y siguientes.

dad, no ha tenido hasta ahora consecuencias en la conciencia filosófica. Pero al lado de la hegeliana, y envolviéndola, adquiere un significado mayor cuando se la concibe y desarrolla como el tipo de una dialéctica no-antagonista[27]. Muéstrase aquí que el cuarto rasgo fundamental de la dialéctica aparece en Leibniz en forma diferente a como aparece en la teoría dialéctica clásica, y que su dialéctica debe ser concebida en este aspecto como una fase previa, a la que le falta todavía un rasgo categorial decisivo (precisamente la negación y la negación de la negación). Sin embargo, la versión leibniziana puede ser considerada asimismo como la referencia a un crédito no hecho efectivo todavía; según esto, el cuarto rasgo fundamental de la dialéctica, sin tener que renunciar a la negación hegeliana y a la contradicción, debería ser ampliado con el factor de la posibilidad, para poder aplicarlo a estructuras no antagónicas. De este modo experimentaría una modificación que correspondería totalmente a la esencia de la dialéctica.

5. Mas la dialéctica tiene también su figura lógica peculiar, que Hegel desarrolló en una sistemática completa y que define la estructura interna de su *Ciencia de la lógica,* la cual pretendía proporcionar, en efecto, el fundamento de una lógica y de una ontología dialécticas (tanto en Hegel como en Leibniz estas dos ciencias se muestran como una unidad)[28]. A Josef König (véase nota 28) le corres-

[27] No podemos hacer aquí una exposición sistemática y más detallada de la dialéctica de la composibilidad, sobre todo porque iría en sus consecuencias más allá de Leibniz. Nuestras indicaciones muestran en todo caso que aquí hay un problema ya prefigurado, pero no recogido todavía por la filosofía, que ha llegado el momento de tratar y tiene que empalmar con Leibniz.

[28] Lo que sigue se basa en las consideraciones de Josef König, que ha aportado algunos rasgos esenciales nuevos a la imagen de Leibniz, y cuyo análisis sistemático, que arranca de la figura lógica fundamental del sistema, es sin duda el único, en la reciente bibliografía sobre Leibniz, que ha captado la esencia del pensamiento leibniziano. Véase J. König, *Das System von Leibniz,* en «Leibniz-Vorträge», pp. 17 ss. De todos modos, König interpreta luego en un

ponde el mérito de haber demostrado que precisamente esa figura lógica constituye ya el esquema del sistema de Leibniz y la figura básica de su pensamiento, de tal manera que también en esta perspectiva hemos de considerarle como un genuino dialéctico. Nuestra exposición de la dialéctica leibniziana debe prestar atención, para terminar, a este punto de vista, que es a la vez el que la corona y el que la cimenta.

La forma lógica básica de que aquí se trata la califica Hegel como lo «general envolvente». En el sentido de la lógica clásica lo general no envuelve a lo particular, sino que, como género, contiene bajo sí

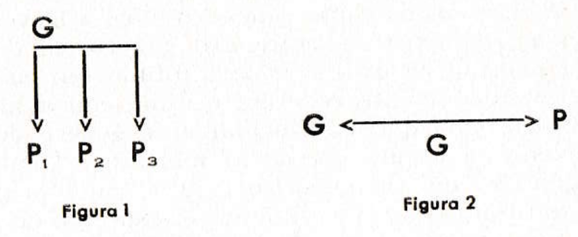


Figura 1

Figura 2

las particularizaciones (fig. 1); en la lógica dialéctica, por el contrario, lo general es género de sí mismo y de su contrario: lo particular (fig. 2).

«En consecuencia, Hegel enseña aquí que lo general *en cuanto tal* tiene dos especies y sólo dos especies, a saber: en primer lugar, lo general mismo, y en segundo lugar, lo particular, esto es, lo *contrario* de lo general. La concepción de lo general envolvente se halla determinada, pues, por el hecho de que hay algo doble en sí..., a saber, que lo general es lo general de sí mismo y de su contrario; que el género

sentido puramente idealista su exposición de la figura básica especulativa del sistema leibniziano. Esta interpretación, que ocupa la segunda parte de la conferencia de König (aproximadamente desde la p. 32), debería ser discutida con todo detalle para poder tomar una posición frente a ella. En el marco de una breve nota no podemos hacer esto. Por ello quiero dejar constancia, como mera tesis, de que no puedo estar de acuerdo con tal interpretación idealista. En otro lugar espero dar una detallada justificación de esto.

es género de sí mismo y de su contrario»[29]. Con ello queda dicho que toda mónada, en cuanto especie, sólo comprende bajo sí, es decir, sólo incluye dentro de sí dos especies: de un lado, lo general del género mismo (la totalidad de la *repraesentatio mundi*), y, de otro, lo particular (la perspectiva particular de la *repraesentatio mundi*). Recordamos haber encontrado ya antes precisamente esta problemática como la aporía lógica del problema de los universales en Leibniz (véase apartado 3 de este capítulo). Como vimos, tal aporía sólo podía solucionarse dialécticamente. Ahora conocemos también la figura lógica que se encuentra a la base de esta solución dialéctica. En el aspecto ontológico esto significa que, fuera de la mónada como género, que es a la vez lo particular, no existe ningún otro género, es decir, que la mónada no es sólo género ínfimo (en cuanto estructura envolvente concreta de una conexión de sustancias), sino que es sencillamente género de lo que existe en el mundo, de lo mundano. También esta unicidad del ser genérico resulta tan sólo pensable, naturalmente, si se entiende el concepto de mónada como concepto de estructura, en el sentido antes explicado, es decir, como unidad de una pluralidad material, que sólo *es* en virtud de la forma. El ser es, en consecuencia, siempre algo particular y, *en cuanto tal*, es *a la vez* algo general.

Vemos que no se trata aquí de una descripción óntica de los *phaenomena bene fundata*, sino de un análisis lógico-ontológico de la peculiar constitución categorial del ser. Este estado de cosas categorial puede aplicarse ahora, como hace Josef König en detalle, a las determinaciones fundamentales del ser en Leibniz. En consecuencia, puede afirmarse que para éste «... la fuerza es algo general, más aún, *lo* general *envolvente*. La fuerza es para Leibniz, como se sabe y como él mismo escribe expresamente a de Volder, el 'principio del hacer y del padecer'. La diferencia de hacer y padecer tiene su origen metafísico en el hacer mismo»[30].

[29] König, *o. c.*, pp. 24 y 26.
[30] König menciona, *o. c.*, p. 28, la diferencia con Kant; a ello podemos añadir, como complemento, que esta diferencia señala exactamente el paso del realismo leibniziano al idealismo kantiano.

Paralelamente, la contraposición entre en-sí y fenómeno es sólo la trasposición de este contraste de actividad y pasión al *modus* de la realidad: el obrar es lo en-sí, el padecer es el fenómeno, que no es más que una especie de lo en-sí (esta concepción dialéctica tiene consecuencias para el concepto leibniziano de realidad, que no concibe lo fenoménico como irreal, sino como *modus* particular de la realidad).

Lo mismo ocurre con la relación existente entre pensamiento e intuición, pues el pensamiento (como *perceptio distincta*) y la intuición (como *perceptio confusa*) son únicamente especies del mismo género, a saber, del pensamiento —la *perceptio distincta* ha de ser considerada, en efecto, como la *perceptio* completa, auténtica.

La armonía preestablecida —y con ello pasamos a la última de las consecuencias expuestas por König— se presenta entonces como la armonía (necesaria) de la especie con su género; es decir, no aparece en modo alguno como un acontecimiento metafísico maravilloso e inexplicable, sino como una sencilla realidad lógica. Esto explica el hecho de que Leibniz no intente nunca propiamente justificar y fundamentar la armonía preestablecida; para él ésta se deduce consecuentemente y por sí misma de su sistema.

En los párrafos anteriores hemos expuesto, de manera descriptiva y resumida, la coincidencia —revelada por König— que existe entre la figura lógica del sistema leibniziano y lo «general envolvente» de Hegel. Con ello hemos encontrado un punto de vista definitivo para enjuiciar la dialéctica leibniziana. Esta aparece como una nueva forma de legalidad lógica, que consigue resolver las aporías que la lógica clásica había dejado sin solucionar, llegando con ello a una interpretación —en sí misma libre de contradicciones— del mundo, a una imagen metafísica del mundo.

CAPITULO IV

LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO

1. Hay razón para afirmar que lo que menos interés filosófico despertó en Leibniz fue la pura teoría del conocimiento. La problemática exclusiva o preponderantemente gnoseológica, tal como la encontramos en Locke y en Hume y sobre todo, de manera destacada, en Kant, le parecía a Leibniz tan estéril como superflua. Tenía en esto la magnánima indiferencia de todos los realistas gnoseológicos, para los cuales la irrefutabilidad de la reducción solipsista no constituye ningún argumento contra su absurdo. La grandiosa concepción monadológica, según la cual el individuo es a la vez la totalidad, no le permite ninguna duda gnoseológica acerca de la realidad del mundo externo; por el contrario, tal concepción suprime esa duda, pues lo externo se acredita *como* externo por el hecho de ser ante todo lo interno de la mónada. Teniendo en cuenta la amplia exposición que hemos hecho de la ontología monadológica, podemos ser breves en este capítulo; el mismo Leibniz nos autoriza a esta brevedad, pues él no vio nunca los problemas gnoseológicos más que en su aspecto ontológico y los planteó sencillamente *como* problemas ontológicos. También podemos prescindir aquí de desarrollar una polémica (necesaria, de todos modos) contra la interpretación neokantiana de Leibniz, que desfiguró completamente la imagen de esta filosofía desde una perspectiva gnoseológica [1].

Hemos visto antes que el concepto de percepción es una determinación ontológica fundamental del ser monádico, que designa su aspecto receptivo. Tuvimos necesidad de hacer allí el máximo esfuerzo para man-

[1] En su estudio *Leibniz als erkenntnistheoretischer Realist*, Berlín, 1920, el católico Bernhard Jansen ha delineado bien en conjunto la posición, aun cuando acentúa unilateralmente la tradición escolástica.

tener alejada de esa noción por lo pronto toda añadidura de un momento gnoseológico, momento que no está contenido en ella de manera primaria y «propia» (en lenguaje acroamático, como dice Leibniz). No cometemos, sin embargo, ninguna inconsecuencia si ahora concebimos la percepción también como calificativo de una realidad cognoscitiva. En cuanto tal, la percepción es, en efecto, una especie del género ontológico *perceptio*, especie que incluye a su vez, como subespecies, las *petites perceptions* y las *apperceptions*.

La relación del concepto ontológico amplio con el concepto gnoseológico estricto de percepción se determina como sigue: la percepción es una especie ontológica según la cual todo ente recibe en sí y expresa todos los demás entes (el mundo) de una determinada manera propia suya, como *perception distincte* o *confuse*, según la medida de su relación más próxima o más lejana con ellos. Ahora bien, hay entes en los cuales este recibir y expresar va unido con una conciencia o con una posible concienciación (aquí se puede distinguir, a la vez, en una gradación múltiple, muchos grados de tal concienciación, desde la recepción y la excitabilidad más simple, pasando por la percepción de los animales, hasta el conocimiento). Para el ente de tal especie ontológica, la percepción es una percepción cognoscitiva en la medida en que cae en este terreno de una concienciación posible y real; el sentido supremo de esto, el conocimiento propiamente dicho, se alcanza aquí en el grado del ser humano. A esta especie de percepción la llamamos apercepción [2], pero también *percepcion distincte* en sentido estricto. Con todo, no podemos admitir aquí una equivalencia de estos conceptos, pues la apercepción se distingue netamente de toda otra percepción y permite una definición absoluta, mientras que las fronteras entre confusión y distinción son fluctuantes y sólo permiten una definición relativa mutua. La apercepción como lo uni-

[2] Este término significa en Leibniz sencillamente tomar conocimiento, tomar conciencia de una realidad, y no tiene nada que ver con la significación específica que adquiere en Kant.

versal comprende las *petites perceptions* que permanecen por debajo del umbral de la conciencia, pero que, cuando se acumulan, se transforman en apercepción (siendo, por tanto, una apercepción potencial). Así como la especie ontológica «conciencia», que está ordenada al *modo* óntico «apercepción», es una *especie* del ser, así la apercepción es una especie de la percepción. Con esto queda explicada su relación lógico-ontológica con el ser.

Esta determinación ontológica del conocimiento hace patente a la vez que tiene que tratarse siempre del conocimiento de objetos reales (los engaños y los errores, en cuanto derivados del conocimiento de lo verdadero, son aquí especies de éste, que es el género superior). Pues el ente individual (la mónada) sólo puede reflejar, es decir, recibir en sí y expresar otro ente individual (otras mónadas). Así, también los engaños son sólo representaciones de un ser real, el cual se «aparece»[3] de forma desfigurada, inexacta, desorientadora a la mónada determinada que lo conoce, por depender de un punto de vista, de una perspectiva. Este es también el lugar gnoseológico propio de la tesis, tan frecuentemente incomprendida, de la carencia de ventanas de las mónadas. Esta tesis dice sólo, en efecto (en el aspecto gnoseológico), que la mónada capaz de conciencia no puede *conocer* jamás más que aquello que ella misma, como *repraesentatio mundi, es* ya siempre en su estructura y en su ser. A la mónada se le aparece como lo «otro», como el mundo externo, como la trascendencia (sin dar a esta palabra un sentido supramundano-metafísico), tan sólo un mundo que, en cuanto tal, ha conformado ya la esencia material de la mónada. Pero esto significa también justamente que la mónada puede conocer *todo lo real* y sólo lo real, al menos potencialmente, si bien la infinitud del mundo supera la capacidad aprehensiva finita de la percepción distinta. Por ello,

[3] Prolongando este punto de partida tiene que llegarse a la doctrina de la «falsa conciencia» y de la «ideología». Sobre la teoría de estos conceptos véase Hans Mayer, *Karl Marx und das Elend des Geistes*, Meisenheim/Glan, 1948, pp. 76 y siguientes; también Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Frankfort, 1952 [3].

también las irrealidades, así como todas las quimeras, tienen que estar compuestas de elementos de lo real combinados falsamente. No hay en nuestra conciencia nada que no tenga su origen en el mundo real. La verdad y la falsedad sólo pueden aplicarse, en consecuencia, a combinaciones, a relaciones de elementos reales; son puras categorías de relación.

2. Si se quiere entender bien la doctrina de Leibniz sobre las ideas, tantas veces incomprendida y tantas veces despreciada, hay que partir de esta concepción originaria, basada en su doctrina de la percepción. Leibniz desarrolló su doctrina de las ideas ante todo en el diálogo con Locke; la fuente principal de ella son, en consecuencia, los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*[4], que es, sin duda, la obra más leída del filósofo, pero que, sin embargo —si no se está en contacto permanente con sus escritos sistemáticos esotéricos y con su autointerpretación en las cartas—, puede dar lugar a unilateralidades en el estudio e interpretación de la filosofía de Leibniz.

Oponiéndose justificadamente al apriorismo escolástico (oposición que Leibniz reconoció siempre), Locke partió del axioma: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (no hay nada en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos). Leibniz no se opone en modo alguno a este principio; pero lo amplía añadiéndole un colofón: *nisi intellectus ipse* (a no ser el mismo entendimiento). Este colofón representa, desde luego, una modificación decisiva, sobre cuyo alcance y orientación han discutido mucho los intérpretes de Leibniz. Nosotros preguntamos: ¿Quiere Leibniz afirmar con esto que el entendimiento está dotado *a priori* de formas categoriales de pensamiento —en el sentido, por ejemplo, de la filosofía trascendental kantiana—? (Así piensa, en todo caso, una concepción muy extendida.) ¿Quiere Leibniz dar nueva vida a la doctrina socrático-platónica del saber innato, de las «ideas innatas»? (Así piensa otra dirección de la interpretación

[4] *Nuevos Ensayos*, Gerh. V, p. 75.

de Leibniz.) ¿O quiere sólo corregir un insostenible radicalismo sensualista de Locke, porque tal radicalismo encierra en sí inconsecuencias ontológicas?

Hemos visto que, para Leibniz, la disputa entre empirismo y apriorismo ha dejado de tener objeto, desde el momento en que se toma en serio la ontología monadológica. La conexión entre *repraesentatio mundi* y armonía preestablecida elimina la antítesis de apriori y empiria. Lo que podría ser considerado como contenido apriórico de la mónada revela ser justamente la irrupción en la sustancia individual de momentos condicionantes provenientes del mundo. Sobre la base de una doctrina universal de la percepción no cabe ningún apriori absoluto, excepto el de la estructura real de relaciones llamada mundo. Mas con esto no hemos dicho nada todavía sobre el proceso cognoscitivo en sentido estricto. En él hemos de distinguir, desde luego, entre lo experimentado antes y lo experimentado después, pues el proceso cognoscitivo es, en efecto, una sucesión temporal. Y retrocediendo hasta lo primero experimentado hemos de preguntarnos si antes de la primera experiencia la conciencia era una *tabula rasa* —un encerado en que no se ha escrito nada— o llevaba ya en sí determinadas preformaciones resultantes de su constitución como ser conformado de este determinado modo concreto.

Leibniz rechaza expresamente un pre-conocimiento de todo lo conocido después, según el cual esto sería sólo un reconocer, pues impugna la doctrina platónica de la *anámnesis*. La interpretación platonizante de las «ideas innatas», que Leibniz admite junto con las ideas «adquiridas», queda con ello inequívocamente refutada. Quedaría todavía la concepción kantiana, según la cual la constitución del *intellectus ipse* contendría como «ideas innatas» una tabla de categorías, que conformaría el conocimiento del mundo y, en consecuencia, lo subjetivizaría al modo trascendental. Sin embargo, también es falsa esta interpretación, que concluye del «giro copérnico» de Kant a los «precedentes» de Leibniz. En Leibniz no aparece nunca, en efecto, la afirmación de que las «ideas innatas» que el *intellectus ipse* coaporta a toda experiencia filtren o conformen esa experiencia. Las «ideas innatas» son consideradas más bien, justamente, como el equivalente y la expresión de la constitución más general del mundo y, por tanto, como correlatos de las mismas categorías de ser, contenidas igualmente en el material empírico. Más aún: también las «ideas innatas» precisan ser despertadas por la experiencia para llegar hasta la apercepción[5]. Su aprioridad significa tan sólo que son experimentadas como mentalmente necesarias en razón de su absoluta coincidencia con la realidad, tal como si hubiesen estado ya allí, por así decirlo, antes de toda experiencia. Y de hecho son también esto en cierto sentido, pues constituyen las determinaciones más generales de lo real (ser, identidad, etc.), que están dadas simultáneamente con la aparición de la conciencia —como momentos de ésta, en tanto la conciencia es ser—: la conciencia *es* en el instante en que es *consciente*[6], y si es *idéntica* en el instante, entonces *es*, y es consciente de sí misma como idéntica, etc. De este modo están dadas realmente estructuras generalísimas que en la conciencia no son otra cosa que el ser consciente. Sin embargo, tales estructuras dadas de antemano no preforman el conocimiento de una manera subjetiva, sino que son sólo expresión de la coincidencia de la conciencia con el ser. El alma no es una *tabula rasa*, sino que está determinada *materialiter* de antemano por el hecho de ser un ente; en consecuencia, aporta una dote natural que no le permite ya pensar con sentido nada más que lo real[7].

Ontológicamente las «ideas innatas» revelan ser los momentos determinantes más generales de la mónada colmada *materialiter* por la *repraesentatio mundi*. Están incluidas en toda percepción. Pero el sistema leibniziano ofrece la posibilidad de hacer ascender estas percepciones a *perception distincte* de la conciencia, a apercepción, es decir, de realizar, sin solución de continuidad, el tránsito de la ontología a la teoría del conocimiento; en este grado las ideas

[5] *Ibidem*, p. 74.
[6] El *cogitans sum* cartesiano es pensado aquí hasta sus últimas consecuencias.
[7] Esto se deduce evidentemente de Gerh. V, p. 45.

innatas determinan como predicados al *intellectus ipse*, de tal manera que, de hecho, antes del primer conocimiento no hay en el entendimiento nada fuera de él mismo. Pero él mismo no está vacío, sino que posee una estructura que le corresponde por su ser, precisamente en cuanto ser condicionado por percepciones. Tal es el sentido de aquella ampliación del axioma de Locke y, a la vez, el sentido de las «ideas innatas» en el sistema leibniziano. Tales ideas no ofrecen la menor ocasión para inventar mistificaciones idealistas.

3. Debemos invalidar también, desde una segunda posición, la afirmación de que la teoría del conocimiento de Leibniz es una forma específica de idealismo. Leibniz afirmó con frecuencia, *a la rigeur métaphysique*, que el mundo de los objetos era sólo un fenómeno, si bien precisaba que era un *phaenomenon bene fundatum*. Esto da pie a la sospecha de que la representación mutua de las mónadas podría ser entendida sólo como una producción espiritual de un mundo de apariencias metafísicamente irreal y no como reproducción de un ente real en sí. En este sentido se ha interpretado a Leibniz casi siempre, equiparando de todos modos, sin reparo alguno, su noción de fenómeno con la de Kant. Mas precisamente tal equívoco resulta inadmisible. En consecuencia, debemos preguntarnos en primer lugar qué es lo que *Leibniz* entendía por fenómeno y qué carácter ontológico le atribuía. ¿Es correcto contraponer en Leibniz el concepto de lo fenoménico al concepto de lo real?

Josef König[8] ha puesto de relieve que en Leibniz la relación entre el en-sí y el fenómeno es una relación dialéctica, que corresponde exactamente al esquema lógico de lo general envolvente, de tal modo que el en-sí es género de sí mismo, el en-sí, y de su contrario, el fenómeno (véase sobre esto capítulo III, 5). El fenómeno no se contrapone, pues, al en-sí,

[8] Josef König, «Leibniz-Vorträge», *l. c.*, pp. 27 ss. y 31 siguientes. Hay que hacer algunas objeciones, que aquí no podemos desarrollar, a determinadas deducciones de las p. 53 y siguientes; véase la nota 28 del Cap. III de este libro.

sino que es una especie de él y, en cuanto tal, algo completamente real. La fenomenalidad no tiene nada que ver con la apariencia engañosa, sino que designa el modo como se manifiesta algo real; sólo como derivado de esta noción amplia de fenómeno *puede* el manifestarse ser también un manifestarse erróneo y engañoso, a saber, cuando la realidad no le corresponde, sino que ésta aparece desfigurada en él. La apariencia engañosa consiste en un modo privativo del fenómeno. Así, pues, como el fenómeno puede ser adecuado o inadecuado, debemos distinguir entre uno y otro: tal es el sentido de la expresión *phaenomenon bene fundatum*. El fenómeno bien fundado es adecuado porque es conforme a un en-sí, al que expresa.

Como hemos visto antes, Leibniz subraya una y otra vez que el expresar, la representación, es un proceso universal en todo ente del mundo. Leibniz denominó fenomenalidad la manera como lo que debe ser expresado está contenido en el expresar y, por tanto, entra en lo expresante como expresado. Todo algo expresado es un fenómeno, y es justamente un *phaenomenon bene fundatum* cuando en la realidad le corresponde algo que debe ser expresado, un en-sí. El fenómeno no se opone a la realidad, sino que es precisamente el modo específico de ser de ésta en el proceso de la representación.

Pero esto significa que *todo* ente es fenoménico (de igual modo que es, a la vez y al mismo tiempo, un ente en-sí). Dado que Leibniz pone la representación como un proceso universal y general en todo ente, cada ente debe ser, en consecuencia, un fenómeno para todos los demás, así como es un en-sí para sí mismo[9]. Así, pues, la fenomenalidad no es más que la «otra cara» del ser-en-sí y se halla indisolublemente vinculada con éste en un sistema universal de representaciones. Esta significación de la fenomenalidad da a esta noción el carácter de un término en el que una teoría realista del conocimiento queda referida a su fundamento ontológico.

[9] Resulta fácil ver que aquí se encuentra prefigurada, a su vez, la dialéctica hegeliana del ser, el esquema de la *Ciencia de la lógica*.

Tal vez sea el análisis de la noción de espacio y de tiempo, contenido en la carta quinta a Samuel Clarke, el prelado inglés amigo de Newton, el que más claramente nos muestre la manera como Leibniz concebía esto. El espacio es, en efecto, para Leibniz el orden que corresponde a las cosas en su coexistencia y que se expresa fenoménicamente como espacialidad. El espacio no es un ente en sí, sino la estructura de una pluralidad material, que, por su parte, es el auténtico en-sí sustancial. Por ello Leibniz rechaza la hipótesis de un espacio vacío infinito. En efecto, si el espacio sólo puede ser atribuido a las cosas como forma de su coexistencia, esto significa que las cosas *son* siempre espaciales, pero que el espacio sólo *aparece* en la representación mutua de aquéllas; la espacialidad es algo distinto del espacio. «He demostrado que el espacio no es otra cosa que el orden de la existencia de las cosas, que se observa en su simultaneidad. Por ello no es admisible la ficción de un universo material finito, que se pasea todo él por un espacio vacío infinito. Es ésta una idea absolutamente irracional e impracticable. Porque, además de que no hay ningún espacio real, fuera del universo material, tal acción carecería de objeto; sería trabajar sin hacer nada, *agendo nihil agere*. No se produciría ningún cambio observable por persona alguna. Estas son imaginaciones de filósofos, que, llevados de nociones incompletas, hacen del espacio una realidad absoluta...

Puesto que el espacio en sí es una cosa ideal, lo mismo que el tiempo, es preciso que el espacio que está fuera del mundo sea imaginario, como vieron ya muy bien los escolásticos...» [10].

Aquí está claramente dicho cuál es el problema que se discute: el ser espacial de las cosas (como pluralidad ordenada) produce en la percepción el fenómeno del espacio. Este fenómeno es «bien fundado», en tanto es referido a las cosas; pero se torna «ideal» y con ello «imaginario» (en contraposición a la realidad, de la que así se separa) cuando se lo ve como un en-sí aislado de las cosas. Leibniz formuló

[10] Quinta carta a Clarke, 29 y 33.

también gnoseológicamente de manera expresa esta relación ontológica. «He aquí cómo los hombres llegan a formarse la noción del espacio. Consideran que muchas cosas existen a la vez y encuentran que hay cierto orden de coexistencia, según el cual la relación de las unas con las otras es más o menos simple. Esto se llama su situación o distancia. Cuando uno de estos seres coexistentes cambia de relación respecto de otros muchos, sin que éstos cambien entre sí, y uno recién venido adquiere la relación que el primero había tenido respecto de los otros, se dice que ha venido a ocupar su *lugar*; y a este cambio se le llama un *movimiento*, que se da en aquel que es la causa inmediata del cambio. Y cuando muchos, o, si se quiere, todos cambian, según ciertas reglas conocidas de dirección y de velocidad, siempre puede determinarse la relación de situación que cada uno adquiere respecto de cada cual; y lo mismo la que cada uno tuviese, o la que tuviese respecto de cada uno de los otros si no hubiese experimentado ningún cambio, o si hubiese mudado de otra manera. Y suponiendo y fingiendo que entre estas cosas existentes haya una parte de ellas que no hayan sufrido cambio entre sí, se dirá que las que tienen una relación con estos existentes fijos, tal como la que otros tenían antes respecto de ellos, ocupan el mismo *lugar* que estos últimos habían ocupado. Y aquello que comprende todos estos lugares es lo que se llama *espacio*. Lo cual hace ver que para formar la idea del lugar y, por consiguiente, del espacio, basta tener en cuenta estas relaciones y las reglas de sus cambios, sin que sea necesario figurarse aquí ninguna realidad absoluta fuera de las cosas cuya situación se tiene en cuenta» [11]. Un poco más adelante se dice, una vez más: «Por último, espacio es lo que resulta de los lugares tomados en conjunto.» El espacio y el tiempo, como «síntesis de posibles relaciones de coexistencia y sucesión» [12], no pueden ser entendidos, por

[11] *Ibidem*, 47.

[12] Gerhard Krüger, *Leibniz als Friedensstifter*. Conferencia pronunciada en la Fundación «Goethe», de Francfort, con motivo del tercer centenario del nacimiento de Leibniz, Wiesbaden, 1947.

tanto, kantianamente, como «formas de la intuición», sino de manera real-ontológica, como estructuras del ente en sí material, como productos del ser material, que pueden presentarse fenoménicamente como una especie de en-sí.

4. La pregunta última de toda teoría del conocimiento es la pregunta de Pilato: ¿Qué es la verdad? No hace mucho tiempo todavía que un trabajo procedente de la escuela de Nikolai Hartmann intentaba aprehender el centro de la filosofía leibniziana desde su concepto de verdad. Si bien esta apreciación no parece corresponder totalmente al sistema de Leibniz, que se sitúa en torno al punto de cristalización de su noción de sustancia, sin embargo con ello se ponía de relieve un problema parcial esencial [13].

En Leibniz la relación del conocimiento con la realidad —relación que nosotros hemos estudiado al tratar de la percepción como proceso cognoscitivo— no permite ver en la verdad un atributo que corresponda al ente, ni por tanto concebirla, según el modelo de la Escolástica, como una cualidad ontológica; hay que repetir —en contra de las interpretaciones que dicen lo contrario— que la verdad es siempre para Leibniz una cualidad de relación, la cual se puede medir por el grado de distinción que distingue a una apercepción. Por ello resulta completamente natural que Leibniz subraye una y otra vez que nada puede ser tan falso que en ello no se contenga, sin embargo, alguna verdad. Tales afirmaciones no son sólo testimonios de un espíritu irenista, que quisiera encontrar en todo algo digno de aprobación, sino, esencialmente, una consecuencia de la imagen monadológica del mundo, para la cual la estructura material de la percepción se rige por los grados de proximidad y lejanía a lo percibido.

La verdad no corresponde, pues, a los objetos, sino sólo a la relación de representación entre el objeto y su copia en la conciencia; es, para expresarlo con un término escolástico, *adaequatio rei et intellectus*.

[13] Ingetrud Pape, *Leibniz, Zugang und Deutung aus dem Wahrheitsproblem*, Stuttgart, 1949; sobre esta obra véase mi recensión en «Phil. Lit. Anz», I, 4, pp. 175 ss.

Pero la adecuación se rige por los grados de la percepción, grados que ésta conoce por la perspectividad del punto de vista individual de la mónada y por las gradaciones entre percepción confusa y percepción distinta. No ocurre aquí en modo alguno que una percepción confusa hubiera de ser necesariamente falsa; puede ser perfectamente verdadera, dentro de determinados límites y referida a un determinado punto de vista; sin embargo, es capaz de una elevación, en la medida en que, al aumentar la distinción —en el proceso cognoscitivo, que puede ser concebido así como un proceso de distinción de una percepción—, aparecen cada vez más aspectos de la misma realidad, de tal modo que la percepción se torna cada vez más verdadera y desaparecen cada vez más las oscuridades, los engaños y las fuentes de error. Se insinúa aquí una distinción entre verdad relativa y verdad absoluta, que puede aplicarse también (aun cuando Leibniz no lo hace nunca expresamente) al proceso histórico de desarrollo de las ciencias; aquí la verdad absoluta aparece siempre sólo como meta del horizonte, porque en cuanto claridad total y completa de algo definitivo no se realizará nunca perfectamente.

La vinculación de la verdad con la relación —en cuanto la verdad es la determinación de la relación entre el contenido y el objeto de la percepción— ilumina también el sentido de la distinción leibniziana entre «verdades eternas» (*vérités éternelles*) y verdades de hecho (*vérités de fait*). Las verdades de hecho valen *sólo* las realidades cuya facticidad se comprueba empíricamente; justamente esta comprobación puede coincidir (= ser verdadero) o no (= ser falso) con la realidad, lo mismo en cuanto al contenido que en cuanto a la extensión. La verificación de estas verdades no puede realizarse, por principio, *a priori*.

Cosa distinta ocurre con las «verdades eternas». Estas expresan relaciones que valen independientemente de que se den en la realidad; se refieren, pues, a *posibilidades y* a realidades, es decir, se refieren primordialmente a posibilidades y a realidades tan sólo en cuanto éstas son posibilidades realizadas y son

necesariamente posibles. De este tipo son, por ejemplo, todas las verdades lógicas y matemáticas, cuya verificación se deduce de su falta de contradicción; pero no dice nada todavía acerca de la existencia efectiva de entes que correspondan a tales enunciados matemáticos (por ejemplo, a figuras geométricas). Se trata, precisamente, de afirmaciones sobre posibilidades, aunque aquí, de todos modos —y esto es un aspecto esencial—, la intelección de la posibilidad *necesaria* de algo permite al mismo tiempo su producción. Tales verdades de razón son las verdades con que operan todas las ciencias de leyes, es decir, por ejemplo, la matemática, la física y la química, que, por ello, representan también el caso óptimo del conocimiento verdadero.

Con otra terminología, es decir, refiriéndolo al modo de ser de los contenidos de conocimiento, esta separación entre verdades «eternas» de razón y verdades empíricas de hecho significa que las *vérités de fait* se refieren a existencias que se dan en el mundo, mientras que las *vérités éternelles* se refieren a esencias o quiddidades. Pero los enunciados de esencias no se refieren a las estructuras de algo sabido empíricamente, sino a las estructuras de algo siempre sabible.

Las «verdades eternas» son los correlatos de las «ideas innatas», es decir, están referidas a la estructura ontológica de la conciencia y se fundan en ella; son, por tanto, «eternas» o «necesarias» precisamente porque, por el modo de ser de la conciencia como espejo del ser, están fijadas de una vez por todas. Pues también en el ente hay leyes fundamentales, duraderas, que constituyen el orden ontológico del ser y son «eternas».

Dado que aquí encontramos dos tipos de verdades, uno de los cuales (las *vérités de fait*) está ordenado a las representaciones individuales en el sistema monádico del mundo, mientras que el otro (las *vérités éternelles*) tiene como contenido determinadas reglas de relación mentalmente necesarias, se plantea ahora la cuestión de cuál sea la conexión existente entre estos dos tipos de verdad. No es una relación dialéctica, es decir, ninguno de ellos envuelve al otro.

Se trata sencillamente de dos especies de un género: la una incluye en sí miembros de relación que hay que hacer coincidir y que, por tanto, no se convirtieron en objeto de la cuestión de la verdad tan sólo por su enunciación (pues, por ejemplo, el axioma: «Si dos magnitudes son iguales a una tercera, ambas son iguales entre sí», es verdadero si la relación mentada en él es verdadera); en cambio, la segunda incluye miembros de relación, uno de los cuales se halla fuera del otro (lo conocido fuera del cognoscente), y entre ellos se crea una relación a la que podemos denominar verdadera o falsa tan sólo porque la una expresa a la otra.

No es difícil mostrar que la discusión del concepto de verdad en Leibniz constituye sólo un derivado muy breve y, en el fondo, superfluo (porque es evidente por sí mismo) de consideraciones ontológicas, gnoseológicas y lógicas: la posibilidad del conocimiento verdadero está para él fuera de todo duda, y lo único que le interesa es defender el concepto de verdad contra una subjetivización inadmisible (en el sentido del nominalismo de Hobbes). También se pone aquí claramente de manifiesto, una vez más, la posición realista de la teoría del conocimiento de Leibniz.

CAPITULO V

LOGICA Y «CHARACTERISTICA UNIVERSALIS»

1. Leibniz es considerado como uno de los lógicos más grandes de la historia de la filosofía. Eminentes investigadores de Leibniz han creído poder reducir totalmente su sistema a los rasgos lógicos de su pensamiento [1]. Sin embargo, no podemos dar nuestra aprobación a este intento, a pesar de que posee una cierta coherencia interna, pues —y esto se admite de modo cada vez más unánime incluso en los últimos tiempos— la lógica se inserta en Leibniz en el conjunto más amplio de la metafísica monadológica, y no al revés. La logística moderna se ha remitido (no podemos investigar aquí si con razón) a los trabajos de Leibniz en orden a crear un cálculo lógico y ha creído encontrar en él su antecesor. Pero también la lógica clásica, sobre todo la teoría del juicio, le debe conocimientos decisivos. Y con un derecho incuestionable la matemática ve en Leibniz el fundador de su investigación lógico-científica de los fundamentos.

Todo esto indica que en Leibniz tenemos una teoría lógica muy desarrollada, que se encuentra en íntima conexión con su sistema ontológico y con sus trabajos científicos especiales (sobre todo sus trabajos físico-matemáticos, pero también los jurídicos). Antes hemos visto (en el capítulo III, núm. 5) cómo Leibniz utiliza como esquema del pensamiento dialéctico una figura lógica fundamental, que domina todo su pensamiento: la figura de lo general envolvente. Leibniz se sirve de esta figura, pero no la define nunca explícitamente ni hace tampoco de ella

[1] Así piensan, sobre todo, Bertrand Russel, *A critical Exposition of the Philosophy of Leibniz,* Cambridge, 1900, y Louis Couturat, *La logique de Leibniz,* París, 1901.

tema de discusión lógico-científica. Nos encontramos, pues, aquí ante la extraña circunstancia de que la figura lógica básica del sistema no se convierte en objeto de la teoría lógica, la cual tiene su puesto dentro de tal sistema. La teoría lógica de Leibniz se ocupa más bien de los problemas planteados por la tradición de la lógica clásica y por los métodos de pensamiento de la matemática de su tiempo.

Esta discrepancia da qué pensar. A nosotros nos parece que Leibniz consideró el esquema de lo general envolvente como una fórmula tan ontológico-universal, que no quiso sobrecargar con ella la disciplina especial de la lógica, sino que relegó este esquema —en cuanto figura lógica de la dialéctica— al ámbito de la ontología fundamental, pero sin llegar a presentar en ésta, sin embargo, una fórmula general de él. En este caso habría que poder mostrar que la lógica en sentido estricto se inserta en Leibniz en el esquema dialéctico como una variación especial de éste. Josef König piensa de hecho que es posible establecer tal conexión [2]. De todos modos aquí no podemos desarrollar tal interpretación de la lógica de Leibniz, que habría que construir de nuevo desde la base, lo cual presupone e implica una exposición e interpretación de las investigaciones lógico-científicas de dos milenios [3]. Debemos limitarnos a trazar un esbozo que pueda servir al menos de introducción a la lógica leibniziana.

2. En el centro de la lógica de Leibniz se encuentra su teoría del juicio. La aprehensión intuitiva de un objeto precede al pensamiento judicativo sobre tal objeto. Este último pone de relieve partes, elementos, caracteres, momentos del objeto único, que es visto como una totalidad. El juicio presupone, en

[2] Josef König, «Leibniz-Vorträge», pp. 36 ss. y 21 ss.

[3] Confieso que por el momento no me considero todavía en situación de llevar a cabo tal empresa. Será necesario realizar todavía muchos análisis particulares, y, sobre todo, esclarecer la metafísica leibniziana de una manera mucho más profunda de lo que aquí lo hacemos, para que se pueda solucionar la tarea de dar una interpretación adecuada de la relación de la lógica de Leibniz con su pensamiento sistemático.

consecuencia, la conexión de sus miembros en el objeto. De éste, que es el todo envolvente, reciben los miembros del juicio —el sujeto y el predicado— su significación articulada. El concepto singular no está antes del juicio, sino que se forma en él, en la medida en que no es sólo signo de algo intuido, sino sujeto de significación[4]. Esto tiene como consecuencia que el juicio deba ser pensado como una afirmación sobre la parte de un todo envolvente, o sobre el momento de un todo substancial; aquí el concepto de parte o de momento se encuentra contenido en el concepto del todo. La relación lógica que define a los miembros de un juicio se puede reducir, por ello, a las dos categorías de «identidad» y de «inclusión». Aquí la identidad representa sólo un caso límite de la inclusión; en ella lo incluido colma a lo incluyente en toda su extensión, es decir, coincide con él. Hablamos entonces de un juicio de comprensión, en contraposición a un juicio de extensión: «En el juicio de comprensión, en efecto, el concepto del predicado se encuentra incluido en el concepto del sujeto; por el contrario, en el juicio de extensión el círculo de los objetos del sujeto se encuentra incluido en el círculo de los objetos del predicado»[5].

Leibniz expresó el principio del juicio de comprensión con esta fórmula clásica: *praedicatum inest subiecto* —el predicado se encuentra contenido en el sujeto. No es difícil ver aquí el paralelo lógico del principio ontológico de la *repraesentatio mundi*: De igual forma que en la mónada todos los elementos determinantes que, procedentes del mundo, la condicionan y la definen en su ser-así se encuentran incluidos en ella de antemano y sólo se destacan uno a uno del horizonte de la *perceptio confusa*, en un proceso de distinción, así todas las posibles predicaciones de un sujeto se encuentran instaladas en él,

[4] Un problema análogo es el de la relación entre enunciado y significación de la palabra; véase sobre esto mi trabajo en el XI Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en Bruselas: *Zum Problem der Konstitution von Bedeutung*, «Actes du XIème Congrès International de Philosophie», Amsterdam-Lovaina, 1953, tomo V, pp. 180 ss.

[5] Kurt Huber, *Leibniz*, Munich, 1951, p. 139.

y una de ellas es actualizada en un juicio determinado. Tal teoría analítica del juicio sólo tiene sentido, naturalmente, sobre la base de la ontología monadológica, y a la vez presupone la atribución a lo posible de un cierto grado de ser, con lo cual, a través de la categoría de posibilidad, la idea de la evolución y de lo cualitativamente nuevo se puede conciliar con la representación de un universo cerrado en la inmancia. En tal caso, tampoco la teoría analítica del juicio tiene el significado de una estática de los contenidos mentales, sino el de un reflejo lógico de la relación existente entre la semilla y la flor. En esta doctrina del juicio repercute el principio monadológico de que todo ente se define por sus relaciones con todo otro ente, los cuales entran en él como caracteres y se explicitan en el juicio[6].

El caso ejemplar del juicio es la definición, y todo juicio puede ser considerado como una definición parcial del sujeto. Llegamos con ello a un punto esencial de los trabajos lógicos de Leibniz, el cual sólo resulta totalmente comprensible, a su vez, presuponiendo el doble aspecto lógico-ontológico que tiene el principio *praedicatum inest subiecto*. Nos estamos refiriendo a la doctrina de la definición. Leibniz concibió numerosas series de definiciones —por ejemplo, para fundamentar la ciencia del derecho—, a fin de delinear la estructura conceptual de los reinos del ser y el saber y obtener así una intelección de las conexiones reales. Las definiciones son para Leibniz una tarea fundamental de la ciencia —este rasgo le es común por lo demás con el pensamiento de su época[7].

La definición completa es un juicio en el cual el predicado no sólo está incluido en el sujeto, sino que es exactamente idéntico a él. En este aspecto, una definición no es nunca arbitraria, como pensaban los nominalistas y los convencionalistas; es, más bien, la

[6] Así piensa también Kurt Hubert, *o. c.*, pp. 149 ss. Hubert subraya que esta doctrina del juicio se encuentra en estrecha conexión con la función del juicio en las ciencias particulares.

[7] Recuérdese, por ejemplo, que, en muchas partes de su *Leviatán*, Thomas Hobbes expone el desarrollo de su pensamiento mediante series de definiciones.

explicación de algo objetivo y propio que estaba en la cosa misma; se basa, pues, en la intelección de la cosa y no en una posición. La definición completa no puede lograrse de hecho en la mayoría de los casos (y, por principio, no pueda lograrse en todos), pues la riqueza de contenido y la variedad de relaciones que determinan a una cosa rebasan la finitud de la definición. Por esto, para una definición exacta basta con recoger en ella aquello y sólo aquello que es necesario y suficiente para distinguir *claramente* lo definido de todo lo demás. Leibniz califica a tal definición de *definición nominal.* Esta desempeña un papel decisivo en todos los sistemas de clasificación y en todos los esquemas de ordenación, es decir, en el terreno de las ciencias descriptivas. Además de ella Leibniz conoce todavía la *definición real.* Esta especifica la constitución efectiva de lo definido de una manera tal, que se lo puede construir. Por ejemplo, la definición de un círculo, cuando se dice que es el lugar geométrico de todos los puntos que distan lo mismo de un punto, es una definición real; y también lo es toda fórmula de una estructura química. Esta manera de definir es una parte de la *ars inveniendi* y desempeña en cuanto tal un papel importante en la *ars combinatoria* —la combinación de conceptos.

La diferencia entre estas dos clases de definición no es sólo, sin embargo, una diferencia lógica. El mismo Leibniz la refiere más bien, inmediatamente, a una diferencia ontológica, pues para él la definición nominal incluye sólo la posibilidad mental o la posibilidad de enunciar algo con sentido, mientras que la definición real tiene como contenido una posibilidad objetiva (y, con ello, una capacidad de fabricación o confección)[8]. El progreso científico se realiza en el ámbito de las definiciones reales; el descubrimiento de elementos desconocidos hasta ahora, hecho a base de su definición en el sistema periódico, sería, por ejemplo, uno de estos casos.

Claramente se ve que para Leibniz la lógica no abarca sólo un método de concluir, es decir, la silogística clásica, sino que se convierte en el órgano del

[8] *Discurso de metafísica,* **n. 211.**

pensar en su más amplio sentido, es decir, en el medio de ir más allá de sí mismo y de anticipar. La lógica y la *ars inveniendi* se encuentran estrechamente unidas; los formalismos estériles no tienen sitio alguno en ellas.

3. Es preciso atenerse con toda energía a esta repulsa de una interpretación formalista al hablar ahora de las formalizaciones de la *characteristica universalis.* Esta no fue jamás para Leibniz fin absoluto de un pensamiento libre de error que se basta a sí mismo y al que lo único que le interesa es la elegancia y exactitud de las operaciones; la *characteristica universalis* fue siempre para él, más bien, un medio con el que debería llevarse a cabo una combinatoria conclusiva de los conceptos, para llegar con ella a nuevos conocimientos y *cosas,* es decir, a la producción de algo nuevo.

La idea básica que da sentido pleno a una *ars combinatoria* debemos buscarla asimismo en el sistema monadológico. Si concebimos, en efecto, el mundo como una estructura universal de relaciones que se encuentra en permanente cambio y movimiento, entonces en este mundo surge algo nuevo cuando los miembros de las relaciones se combinan de forma diferente; en un mundo así, en el que vale el principio de la conservación de la cantidad total de la energía (principio al que Leibniz concedió mucha importancia[9], pues veía en él una garantía contra la creencia teológica en los milagros), tenemos constantemente nacimientos y muertes, apariciones y desapariciones. En este constante devenir el tránsito a lo cualitativamente nuevo se realiza mediante la conexión heterogénea de elementos cuantitativamente aprehensibles. Se dan aquí combinaciones simples y complejas; estas últimas se presentan como una formación estructural diferenciada. Tiene, pues, que ser posible llegar a tocar, por así decirlo, los sillares del universo y construir con ellos nuevas combinaciones reduciendo las combinaciones reales complejas a sus elementos más simples.

[9] *Ibidem,* **n. 19.**

En el sentido más amplio, este proceso analítico constituye un proceso de pensamiento —la división de *conceptos* compuestos en *conceptos* simples. Naturalmente tales conceptos no deben ser arbitrarios, sino fundados en la realidad. Leibniz postula esto expresamente: «Sin embargo, no debe olvidarse que los conceptos sacados de imágenes concretas son los más poderosos de todos los conceptos de que se ocupa la razón; en ellos se encuentran contenidos también los principios y los vínculos de las cosas representables y, por así decirlo, el alma del conocimiento humano» [10]. Por otro lado, la reducción a conceptos exclusivamente concretos, materiales, imaginativos no es suficiente para una ciencia lógica universal: «Pues, en efecto, la mayor parte de los pensamientos humanos gira en torno a cosas que de ningún modo pueden ser aprehendidas por una medida corporal o reproducidas mediante figuras... Así, Dios, los espíritus, todo lo que pertenece al entendimiento y a la voluntad, las pasiones, las virtudes y los vicios, y todas las demás propiedades del espíritu, y en especial la fuerza, la acción e incluso el movimiento son cosas que no es posible captar íntegramente mediante una representación, aun cuando ejercen un influjo sobre los objetos de la representación. Todos los conceptos corrientes de lo que existe, los conceptos de la sustancia, de lo uno y lo mismo, de lo posible, de lo necesario, de la causa, del orden, de la duración pueden ser concebidos sin duda por el espíritu, pero no pueden ser conocidos con los ojos. Y lo mismo ocurre también con los conceptos de lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, el placer y el dolor, lo justo y lo injusto, lo útil y lo perjudicial. Pero casi todo nuestro pensar consta de estos conceptos. Y no sólo los teólogos y los filósofos, sino también los políticos y los médicos deben atribuir a las palabras nombradas en tercer lugar algo que supera los sentidos corporales y que es metafísico. Aquí es necesario un análisis de los

[10] Leibniz, *Schöpferische Vernunft, Schriften aus den Jahren* 1688 *bis* 1686, ed. y trad. por Wof von Engelhardt, Munich-Colonia 1955² (en adelante citaremos esta obra así: Engelhardt), p. 194.

conceptos» [11]. Esto significa que un análisis lógico de los elementos tiene que permanecer justamente, por principio, en el ámbito de lo conceptual, y que no se lo debe coartar en razón de presupuestos ónticos y ontológicos.

Si se vuelve, pues, a los conceptos como elementos operables del pensamiento humano, el cual se dirige al mundo a través de operaciones conceptuales, se ve que la *inventio* de la verdad consiste, en última instancia, en la correcta ordenación de los conceptos y de los juicios formados con ellos. Para hacer posible tal ordenación sinóptica Leibniz postula ahora la abreviatura orientada por el ejemplo de la matemática, de tal manera que exista un determinado signo numérico para cada concepto simple, y todos los conceptos compuestos resulten y se puedan representar como suma de conceptos simples, de acuerdo con la sencilla regla operativa del «y»: «Pero muy pronto me di cuenta de que, para establecer correctamente la serie de las proposiciones, es preciso ordenar mejor los conceptos mismos o las expresiones simples, de tal manera que, en primer lugar, hay que reformar los predicamentos ordinarios. Yo veía, en efecto, que, de una ordenación correcta de las expresiones simples de la conclusión, debe salir la conclusión misma sin ningún esfuerzo. Mas como los predicamentos tradicionales no me proporcionaban una posibilidad tan fácil de averiguar todas las conclusiones únicamente por combinación, y de descubrir hermosas verdades, tal como yo lo deseaba, era fácil deducir de aquí que resultaba necesario hacer una ordenación completamente diferente de los conceptos. En tal situación, se me ocurrió que, analizando correctamente y poniendo en orden los conceptos, éstos pueden ser representados por números, y vi que, entonces, las verdades tratadas de este modo pueden ser comprobables por cálculo en la medida en que dependen de la razón» [12].

Esta es la idea básica de la *characteristica universalis,* que pretendía ser un sistema completo de signos de los conceptos simples y complejos; en ella la sín-

[11] Engelhardt, *o. c.* pp. 196 ss.
[12] Engelhardt, *o. c.*, p. 202.

tesis debería deducirse de reglas lógicas de operación, esto es, debería ser fundamentada lógicamente. Leibniz creyó encontrar inicios de esta *characteristica universalis* en la escritura china, la cual forma, en efecto, con pocas radicales (unas 200) un sistema de signos que comprende la lengua entera y que consta de unos 60.000 caracteres. El carácter arbitrario y fortuito de la formación de los signos chinos, que Leibniz no podía apreciar de todos modos, le hubiese enseñado, sin embargo, que en la práctica había dificultades insalvables que se oponían a su ideal de una característica lógicamente inequívoca, la cual podría ofrecer el presupuesto de la *ars combinatoria*. También la crítica más reciente pone de relieve estas dificultades, si bien admite, de todos modos, la utilidad del proyecto para ámbitos especiales rigurosamente delimitados de la ciencia. «Los fallos del proyecto son, sobre todo, los siguientes: La representación de los conceptos elementales y su combinación siempre nueva, con fines de invención, apenas es realizable en la práctica, pues el número de los conceptos elementales (o, al menos, provisionalmente elementales) es mucho mayor de lo que Leibniz pensaba. La consecuencia de ello es que el número de combinaciones posibles resulta exagerado. La construcción de conceptos a base de conceptos fundamentales y la deducción de las verdades es una meta alcanzable o, mejor, aproximable tan sólo en algunas ciencias especiales: la teoría atómica y la doctrina de la herencia son, para nosotros, ejemplos tan brillantes como lo eran para Leibniz la geometría y la mecánica»[13]. Georgi Schischkoff señala con razón que el programa de una *characteristica universalis* depende de la realización de un análisis completo de los conceptos categoriales y de un esquema de documentación del pensamiento[14]. De lo contrario, el *calculus ratiocinator* de Leibniz cae necesariamente en el formalismo, lo mismo que la logística moderna. Pero Schischkoff nota acertadamente que el formalismo estaba lejos de la idea de Leibniz, pues él quería llenar la operación calculadora con «conceptos y principios dados concretamente de las ciencias especiales»[15].

No podemos trazar aquí un esbozo de la lógica leibniziana en toda su extensión, ni señalar la gran importancia que ha tenido para el desarrollo del cálculo lógico en la Edad Moderna; tal investigación sobrepasaría el marco de este estudio. Pero aquí nos importa decir que la teoría lógica es una parte integrante de la estructura enciclopédica integral del pensamiento de Leibniz. Con respecto a esta amplitud del proyecto resulta instructiva una carta en la que, después de haber aludido a sus realizaciones en el campo de la matemática, continúa Leibniz diciendo: «A los descubrimientos particulares no les doy mucha importancia, y deseo mucho más perfeccionar la *ars inveniendi* en general y dar más bien métodos que soluciones de los problemas; pues un solo método encierra una infinidad de soluciones»[16]. En el curso de esta carta desarrolla luego Leibniz su idea de una

[13] Heinrich Sauer, *Uber die logischen Forschungen von Leibniz*, «Leibniz-Vorträge», p. 55.

[14] Georgi Schischkoff, *Die gegenwärtige Logistik und Leibniz*, en «Beiträge zur Leibnizforschung» (citado en adelante como «Leibniz-Beiträge»), Reutlingen, 1947, pp. 244 ss. «Aun cuando la concepción de Leibniz de un alfabeto del pensamiento humano, es decir, de los conceptos fundamentales y frases elementales, pueda parecer a primera vista una quimera fantástica, no podemos pasar por alto, por otro lado, el hecho de que las interpretaciones y formas simbólicas del cálculo lógico reciben un sentido individual real, es decir, un sentido lleno de contenido, tan sólo cuando las variables de esas formas pueden ser sustituidas por los elementos de un alfabeto de pensamientos, que correspondan a los objetos y relaciones reales. La creación de ese alfabeto, esto es, de una esfera ordenada de los valores reales de los símbolos de la logística, es ciertamente una tarea inmensa, que en modo alguno se puede solucionar deductivamente de un golpe, y que, sobre todo, no posee en absoluto la facilidad de creación o, respectivamente, ordenación de las esferas numéricas y de los axiomas elementales de la matemática. Tal vez el punto de arranque para esta tarea haya que buscarlo en la investigación empírica sobre los fundamentos de cada una de las esferas de la ciencia, es decir, en todos aquellos ensayos que tienden a construir sistemas de objetos elementales, de conceptos y axiomas.» *Ibidem*, p. 236.

[15] *Ibidem*, pp. 230 ss.

[16] Carta de Leibniz al archiduque Ernesto Augusto, «Akademie-Ausgabe» I, 4, pp. 314 ss. (La edición de los escritos completos de Leibniz por la Academia Alemana de las Ciencias la citamos en adelante como «Akademie-Ausga-

characteristica universalis, la cual construye sobre una cadena de definiciones exactas, y de este modo puede convertirse, en conexión con un cálculo orientado por la matemática, en la base de la buscada *ars inveniendi*. Volvemos a encontrar aquí la conexión con el sistema en su conjunto: la deseada «infinidad de soluciones» no es otra cosa que la aproximación a la perfecta *repraesentatio mundi* también en el campo del pensamiento puro y, con ello, la base lógico-científica para un desarrollo de la enciclopedia de las ciencias basado en la riqueza del mundo.

4. La teoría lógica se inserta de este modo en el conjunto superior de la doctrina de Leibniz sobre el mundo. Esta explica también a la vez el doble aspecto lógico-ontológico que poseen con frecuencia los conceptos y las doctrinas de Leibniz. La lógica formal, en cuanto sistema de las reglas de acuerdo con las cuales se realiza la combinación de los conceptos, es por tanto, a la vez, ontología formal, pues los conceptos son precisamente conceptos del mundo, representación real concreta de cosas del mundo. El orden del pensamiento es una proyección del orden del ser.

Sabemos ya que las tres leyes fundamentales de la ontología leibniziana son: el *principium identitatis,* el *principium rationis sufficientis* y la *lex identitatis indiscernibilium.* De estas leyes, el principio de identidad tiene una significación estrictamente lógica; más aún, puede mostrarse que todas las reglas puramente lógicas se pueden reducir exclusivamente a este principio, mientras que el principio de razón rebasa ya propiamente el campo de la pura lógica [17]. Pero la formulación rigurosa del principio de identidad lleva ineludiblemente a la teoría de la comprensión del juicio y a su axioma: *praedicatum inest subiecto.* Este principio puede interpretarse, a su vez, ontológicamente, y, en el contexto de la interpretación monadológica del mundo, resulta concluyente del todo, sobre todo si en la noción sujetual-sustancial de

be». Los números romanos se refieren a la serie; los arábigos, al volumen.)

[17] Véase Bruno Baron von Freytag-Löringhoff, *Logik,* Stuttgart, 1955.

la mónada se coincluye, como disposición, la tendencialidad y posibilidad, la presencia efectiva de lo todavía-no-real. De esta manera la lógica leibniziana se desarrolla en su totalidad como esquema de la metafísica monadológica y no se la puede comprender en absoluto sin hacer referencia constante a ésta. La ley de la identidad de los indiscernibles es evidente sin más en el terreno de la lógica; ésta tiene que ver, en efecto, con conceptos y con enunciados como objeto generales. Ya hemos visto antes que esta ley posee también un rango ontológico, pues el ente individual puede ser concebido como un fiel paralelo del concepto —como general ínfimo, como género ínfimo—. Tampoco esta traducción tiene justificación naturalmente más que en el contexto del sistema monadológico.

¿Pero qué ocurre con el principio de razón? Este parece ser, a primera vista, una ley ontológica, y así lo interpretó Wolff, que le concedió un puesto decisivo en su ontología, expresándolo con esta fórmula: *nihil fit sine ratione, cur fit quod fit.* Pero, al hacer referencia al *fieri,* este principio es aproximado peligrosamente al principio de causalidad (aun cuando Wolff insista en su diferencia). Tampoco Leibniz evita siempre esta aproximación, si bien sabe separarlos del todo en sus más rigurosas explicaciones y definiciones conceptuales y terminológicas. En cuanto principio de causalidad, el principio de razón no sería en realidad un principio lógicamente ontológico, sino, en todo caso, un principio óntico-gnoseológico. Pues, en cuanto postulado de la causalidad, el principio de razón no diría nada sobre la constitución del mundo en su totalidad, sino sólo sobre determinadas relaciones intramundanas. La mala infinitud a que el regreso causal conduce muestra esto claramente. En ella no hay tampoco una necesidad lógica, sino una necesidad gnoseológica.

En Leibniz, por el contrario, el principio de razón tiene un contenido completamente diferente. No dice nada sobre relaciones causales, sino sobre condiciones internas del ser y del devenir. El esquema por el que se orienta es el esquema de una función matemática: así como en la función $y = x - 1$, el valor

de «y» cambia según sea el valor que se atribuya a «x», y esta variación es una variación fija y representable, así todo ente «y» debe ser considerado como un valor funcional de los valores de «x», que aparecen por el otro lado; aquí, este aspecto de «x» tiene que ser pensado como sumamente complejo. La *ratio* es, pues, precisamente la *conexión* funcional; la justificación para formularlo como una ecuación consiste en que hay una *ratio sufficiens,* de acuerdo con la cual «y» es plenamente determinado por el aspecto de «x». La variación de «y» en virtud de la variación de «x» es una relación de razón y consecuencia, que es pensada en el principio de razón, y no es una relaicón de causa y efecto, tal como la piensa el principio de causalidad.

Pero esta interpretación del principio de razón permite entenderlo como una derivación del principio de identidad cuando éste se aplica a magnitudes variables. Esta conexión, afirmada por nosotros, de ambas leyes fundamentales de la filosofía de Leibniz la confirman numerosas posiciones que se dan en Leibniz mismo, la más clara de las cuales se halla en el tratado que lleva el título de *Primae veritates* [18]. En él Leibniz deriva expresamente el *nihil esse sine ratione* del *praedicatum inest subiecto,* refiriéndolo a la identidad de la verdad. No es difícil ver que, al ampliar el principio de identidad a la función variable que es formulada en el principio de razón, se aprehende lógicamente el mundo de las mónadas, mundo móvil en sí mismo y que se representa de manera universal y recíproca, y se lo reduce a una fórmula que hay que entender tanto en sentido lógico como en sentido ontológico. El hecho de que, por otro lado, el mundo contemplado y concebido por Leibniz en su multiplicidad individual pueda ser reducido a la brevedad lapidaria de una proposición ontológica, proposición que no es otra cosa, por lo que respecta a su contenido, que el axioma ontológico de Parménides:

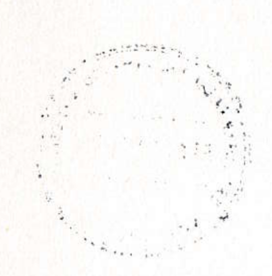
[18] *Opuscules,* ed. Couturat, p. 518. También Heidegger cita este tratado —al que Couturat concede la mayor importancia— como base de partida de su problemática en *Das Wesen des Grundes,* Francfort, 1949³.

«que el *ser* es, y el no ser no es» [19] —si bien en Leibniz el no ser fue introducido sin sospecharlo en el ámbito del ser en cuanto ser posible—, este hecho, decimos, muestra la armonía y coherencia grandiosas de este sistema mental, que capta la plenitud en lo uno y sabe asimismo abrir lo uno a la amplitud.

[19] Parménides, B 2, 3 (*Fragmente der Vorsokratiker,* edi. Diels-Kranz, Berlín, 1951).

SEGUNDA PARTE

LA AMPLITUD ENCICLOPEDICA TEORIA Y PRACTICA





CAPITULO VI

DIMENSIONES DE UNA VIDA DE INVESTIGADOR

1. La imagen monadológica del mundo que hemos intentado delinear en la primera parte de este libro no tiene un significado sólo filosófico. De acuerdo con la voluntad de Leibniz, debería resultar fecunda también en la multiplicidad de las ciencias particulares, si es que había de tener valor como hipótesis y, por tanto, ser verificada. La filosofía, en cuanto unidad envolvente de sí misma y de su contrario, es decir, las ciencias naturales, no es cultivada aisladamente como una especulación, sino con vistas a su verificabilidad en las realidades empíricas y a su utilidad para la investigación de tales realidades. Esta relación auténticamente dialéctica entre filosofía y ciencias brota en Leibniz, naturalmente, de su propia actividad productiva en numerosas esferas del saber. Sus intereses y conocimientos son enciclopédicos. Leibniz no cae, sin embargo, en el error de deducir eclécticamente los problemas de la filosofía de las ciencias particulares, sino que mantiene limpiamente separadas la investigación particular y el estudio filosófico de los fundamentos. Ambos deben converger sólo al final.

Las investigaciones particulares realizadas por Leibniz se extienden a casi todas las ramas del saber de su época. Leibniz fue uno de los principales matemáticos, no sólo de los siglos XVII y XVIII, sino en absoluto: su desarrollo del cálculo infinitesimal y su geometría de la posición fueron innovaciones que abrieron nuevos rumbos y que sus contemporáneos —incluso algunos tan destacados como Huygens— no pudieron entender ni apreciar del todo. Pero Leibniz sobresalió también como físico; siguió, participando en ellas, las investigaciones biológicas y mé-

dicas de su época [1], y en psicología fue el descubridor del inconsciente. También trabajó en geología, prestó atención a la geografía —que entonces se limitaba en lo esencial a los relatos más o menos fantásticos de los viajeros— y dio ocasionalmente indicaciones sobre una metódica sistemática para aprovechar el material descriptivo, método este que debía ser dialéctico-integral y tener en cuenta la práctica (por ejemplo, las consecuencias con respecto a la agricultura y al aprovechamiento de los tesoros del suelo, la planificación agrícola, etc.). Menos intenso fue su interés por la química, ciencia que entonces se hallaba de todos modos en sus comienzos y cuyos antecedentes mágicos y alquimistas no podían atraer realmente al pensador racionalista. (Por ello, en su pensamiento no aparecen en modo alguno las relaciones que Kurt Huber afirma que existen con Paracelso y con Jakob Böhme, a pesar de su relación personal con Weigel, a través del cual habrían podido aquéllos influir sobre él.) Leibniz abarca, pues, el ámbito entero de las ciencias naturales de su época e incluso desarrolla en algunas una actividad creadora, y ello no sólo en la teoría pura, sino también en la técnica aplicada; muchos años de su actividad en Hannover los dedicó a aumentar el rendimiento en las minas del Harz, cosa que intentó conseguir construyendo máquinas nuevas.

En las ciencias del espíritu y de la sociedad el punto de arranque de Leibniz está en la jurisprudencia. Esto es cosa que no se halla condicionada tan sólo biográficamente por la misión que le llevó a Maguncia, donde debía colaborar en la redacción de un código legal. En la ciencia jurídica se refleja, antes bien, la realidad social, política y económica de una época [2]. Y cuando el cambio de ésta se manifiesta en una

[1] Los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* están llenos, por ejemplo, de material ilustrativo sacado de estas dos ciencias.

[2] Véase W. R. Beyer, *Der Spiegelcharakter der Rechtsordnung*, Meisenheim/Glan, 1951, y sobre esto, H. H. Holz, *Zum Spiegelcharakter der Rechtsordnung*, «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 1951, año XXXIX, número 4, páginas 556 y siguientes.

reorganización y reestructuración de las nociones y principios del derecho —como ocurría en tiempos de Leibniz—, el ocuparse de la jurisprudencia significa algo así como tomar personalmente el pulso al acontecer universal. Si bien sus inclinaciones jurídicas decrecen luego, Leibniz intentó, hasta el final de su vida, sin embargo, una y otra vez aprehender la actividad social de su tiempo en definiciones jurídicas, para así cerciorarse teóricamente de ellas. El estudio de las doctrinas iusnaturalistas, de un lado, y de Thomas Hobbes, de otro, le incitaron a realizar tales ensayos [3]. Partiendo de principios como *neminem laedere, omnes adiuvare, honeste vivere* (no dañar a nadie, ayudar a todos, vivir honestamente), Leibniz desarrolló una serie de definiciones conceptuales y reales de importancia jurídica, para encontrar así un sistema de normas del orden social. Sobre esto nos quedan incluso algunos manuscritos en los que el sensato Leibniz se entrega a un utopismo ilustrado que ve en la educación del género humano el camino que conduce a la supresión de las diferencias de clase [4].

Pero de la jurisprudencia parte un camino que le conduce también a la política (véase capítulo IX). Hacia dentro le lleva a una política que pretende fomentar el bienestar de los súbditos y el florecimiento de la sociedad burguesa; hacia fuera, a una política que asegure ese florecimiento. De este modo el camino retorna de nuevo de la política al derecho de gentes. Este es la realización de aquella armonía del mundo que nace de la composibilidad de sus partes y que no puede admitir propiamente los conflictos más que como errores. «Los conflictos entre las diversas religiones, entre la ciencia y la religión, entre el derecho y los intereses particulares, entre la teoría y la práctica, son, en el fondo, de la misma especie que las in-

[3] En Gaston Grua, *Textes Inédits de Leibniz*, París, 1948, tomo II, se encuentran números manuscritos de tema jurídico. Sobre Leibniz como jurista véase Erik Wolf, *Grosse Rechtsdenker*, Tubinga, 1944².

[4] Véase Grua, *o. c.*, pp. 600 ss. En un estudio que se publicará pronto, titulado *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel*, he estudiado detenidamente la dialéctica de señor y siervo que aquí aparece.

congruencias y contradicciones que, en cada etapa de su desarrollo, se dan en el ámbito de las ciencias mismas, sin menoscabo de su unidad ideal. El progreso de la ciencia consiste precisamente en ir eliminando paso a paso las discrepancias dentro del sistema, así como, en general, entre un sistema teórico y la experiencia práctica. Esto vale para la civilización en su conjunto. Las contradicciones entre sus ámbitos parciales no son otra cosa que imperfecciones que tienen su origen en la limitación humana. Son, pues, fenómenos ante los cuales no necesitamos rendirnos en modo alguno; por el contrario, debemos hacer todo lo posible por eliminar tales contradicciones, como síntomas de perturbación que es posible sanar»[5]. Leibniz ve muy bien que la fidelidad a lo pactado es la base del derecho de gentes y que, por tanto, el jurista que sirve al bien de la humanidad debe ser al mismo tiempo político que haga prevalecer en la práctica aquella fidelidad, porque comprende que esto es lo más razonable y lo que mejor garantiza el interés del individuo y el de todos. La actividad jurídica se conexiona con su investigación histórica (véase capítulo VII), la cual, a su vez, debe buscar el lazo que la une con la geografía. La ciencia jurídica, la economía, la política, la historia se funden en un todo estrechamente unido, como disciplinas de una ciencia total de la sociedad que se enlaza en múltiples puntos con las ciencias de la naturaleza: la economía y las ciencias naturales teóricas se unen a través de la técnica, lo mismo que se unen la historia y la geografía a través de los influjos del medio.

Sobre esta estructura social, que posee sus disciplinas propias, en las cuales sobresalió Leibniz, se elevan luego los ámbitos de la cultura y sus ciencias específicas: el arte y la literatura, el lenguaje y la religión. Citas y alusiones nos muestran que Leibniz era un conocedor profundo de la literatura antigua y

[5] Paul Schrecker, *Leibniz' Prinzipien des Völkerrechts*, «Journal of the History of Ideas», reimpreso en «Amerikanische Rundschau», número 11, pp. 114 ss. (1947). Este excelente resumen presenta también la prueba de la conexión existente en Leibniz entre teoría del derecho de gentes y práctica política.

moderna; también trabajó como investigador del lenguaje (véase capítulo VIII). En ambos campos dimanan de él incitaciones decisivas; en ambos se adelantó en algo al estado de su época. Aquí debemos contentarnos con esta simple alusión, para mostrar que Leibniz asimiló ampliamente su saber y que lo perfeccionó con nuevas investigaciones. Digámoslo una vez más: su amplitud y su dimensión científicas eran enciclopédicas en el auténtico sentido de esta palabra, pues no permitían que los conocimientos estuvieran aislados entre sí, sino que los ponían en relación, entretejiéndolos para formar la totalidad de una imagen unitaria del mundo. Y así resulta posible en particular comprobar exactamente, en casi cada una de sus hipótesis de investigación, de sus descubrimientos y opiniones, la conexión con la idea básica de su filosofía y la vinculación de todas las tesis particulares entre sí. La coherencia de este trabajo científico tan eminentemente amplio y tan diversificado, que estaba orientado al sistema y que, sin embargo, permanecía siempre en contacto con el problema concreto, otorga una fascinación irresistible al pensamiento leibniziano.

También Hegel poseía esta tendencia hacia la comprensión enciclopédica de la realidad. El fue, «entre los filósofos, junto a Aristóteles y a Leibniz, el polígrafo más documentado»[6]. Pero la fisonomía de su enciclopedia es diferente de la de Leibniz. Nace de conocimientos muy amplios, pero no de un trato de investigador con los objetos. Mientras en Leibniz los fenómenos particulares se conexionan entre sí para formar una figura que los envuelve, a la manera como las moléculas del cristal se unen para formar su figura, en Hegel, por el contrario, tales fenómenos son calculados y encuadrados en una totalidad de relaciones cuyo esquematismo no nace de la vida de la cosa, sino de la autonomía del concepto. Su enciclopedia es más palpablemente idealista que su lógica, pues divide el material —el mundo de la naturaleza y el de la historia— con arreglo a conceptos categoriales

[6] Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel*, Berlín, 1951, p. 167.

preconcebidos, lo cual es legítimo en la lógica en cuanto ésta es el reino del concepto puro, pero en la enciclopedia tiene que aparecer necesariamente como una violentación de la materia. Leibniz, por el contrario, en ninguna parte es tan materialista como en la conceptuación del material concreto del conocimiento. En Leibniz la enciclopedia es la topografía del proceso abierto del mundo; en Hegel es la aplicación del esquematismo conceptual del proceso mundano a una realidad concebida de manera cerrada [7]. Encontramos aquí tipos radicalmente diferentes de enciclopedismo, y debemos distinguir entre ellos para poder captar qué es lo específico y original de Leibniz.

La amplitud universal de sus pensamientos y de sus investigaciones se refleja de la manera más clara en su epistolario. La mayor parte de lo que escribió se encuentra disperso a lo largo de una correspondencia ingente que mantuvo con la élite del espíritu europeo de su tiempo. Esta correspondencia revela que es en Leibniz donde hay que buscar propiamente el origen del moderno espíritu científico. Aquí por vez primera alguien, con toda seriedad, sin dejarse turbar y sin desviarse ni hacer concesiones, contempla la realidad del mundo preguntando por la cadena real-lógica existente en ella de la conexión de causa y efecto, enfrentándose críticamente a la realidad única y reconociendo la preeminencia de la razón frente a todo dogma.

Hoy apenas nos resulta posible imaginarnos las inmensas dificultades con que tenía que luchar semejante actitud científica —pues ésta se ha convertido desde hace mucho tiempo para nosotros en algo obvio y natural. Mas precisamente esto se lo debemos sobre todo a Leibniz, ya que él fue el que combatió incansablemente contra los prejuicios, la estupidez y la malevolencia, no permitiendo que los fracasos le impidiesen seguir defendiendo sus concepciones con un

[7] Ernst Bloch, *o. c.*, pp. 167 ss., ofrece un explicación de la figura cualitativa de la *Enciclopedia* de Hegel, con referencias diferenciadoras a Leibniz. *Ibidem*, pp. 169, nótese también la acertada repulsa de la erudición, frente a la cual Bloch destaca la amplitud verdaderamente enciclopédica como cuestión filosófica, no meramente enciclopedista.

espíritu conciliador y por medio de una argumentación racional. De este espíritu nacen sus diferencias con el historiador italiano Damaideno (véase capítulo VII), lo mismo que su disputa con la administración de las minas de Clausthal (véase más adelante).

Pero tal vez sea en la correspondencia con el landgrave Ernesto de Hessen-Rheinfels donde se encuentren los testimonios humanamente más reveladores; en ella se trata, en efecto, de la reunificación de las confesiones, de cuestiones teológicas fundamentales y también de la política del Imperio. Aquí se muestra la auténtica conciencia de responsabilidad del hombre Leibniz, que no admite ninguna otra vinculación que su razón. Sería equivocado interpretar esta fe en la razón como una chata ideología ilustrada, pues tampoco toda idea realmente iluminista carece de profundidad ni es jamás superficial. Tal fe nace, antes bien, de aquella conciencia de la autonomía del espíritu que se encuentra al comienzo de la actitud espiritual moderna y que sitúa la ciencia en el lugar de la fe y de la superstición. Este nuevo ideal humano es el que encuentra en Leibniz su expresión primera y seria, y también su expresión completa y plena, dada la amplitud enciclopédica de su saber y de su investigar.

2. Apenas existe tema alguno que no aparezca algua vez en las cartas de Leibniz y sobre el cual no arroje éste algunos rayos de luz. Como toda esta variedad de ideas y de conocimientos se encuentra tan dispersa, parece faltarle el vínculo que la une. Mas no ocurre así. Ya en los primeros proyectos de Leibniz sobre la Academia (véase también capítulo IX) encontramos conexiones precisas de ordenación y de relación de las disciplinas particulares, que apuntan hacia una concepción integral de la ciencia. La unidad de las ciencias se refleja en la unidad del mundo, que se diversifica en múltiples formas. La doctrina leibniziana acerca de la ciencia es, en este sentido, la clave de su propósito enciclopédico. Ella nos da el principio según el cual se organizan el mundo y el conocimiento del mundo. Un esquema, que consigna la sucesión de las ciencias en el sistema de una *scientia generalis*, nos muestra cómo imagina

Leibniz la estructuración del mundo real y de nuestro saber acerca de él:

«I. Razones que han impulsado al autor a escribir.
Por qué ha ocultado su nombre.
Historia de las ciencias.
Sobre el estado actual de la educación y sobre la república de las ciencias.
Sobre el mal que los hombres padecen por propia culpa. Sobre los inventos útiles para facilitar la vida humana.
Sobre la preocupación por la felicidad del hombre.
Sobre la mejora de la escuelas y el método de estudiar. (También aquí sobre los juegos.)
Sobre la renovación de las ciencias. Aquí también sobre los sistemas, repertorios y sobre la fundación de una enciclopedia demostrativa.

II a. Sobre las lenguas y la gramática racional.
Elementos de la verdad eterna y sobre el arte de probar en todas las disciplinas igual que en las matemáticas.
Sobre un nuevo cálculo universal, con cuya ayuda se pueden eliminar todas las disputas de aquellos que se hayan puesto de acuerdo acerca de él. Esta es la cábala de lo sabios.
Sobre el arte de inventar.
Sobre la síntesis o arte combinatorio.
Sobre el análisis.
Sobre la combinatoria especial o ciencia de las formas o de las cualidades en general, o de lo semejante y desemejante.
Sobre el análisis especial o ciencia de las cantidades en general o sobre lo grande y lo pequeño.
Sobre la matemática general, que se compone de las dos ciencias antes citadas.
Sobre la aritmética.
Sobre la geometría.

II b. Sobre la óptica.
Forografía o sobre el curso de los movimientos.
Dinámica o sobre la causa de los movimientos o sobre la causa y el efecto, así como la potencia y el acto.
Sobre la resistencia de los cuerpos sólidos.
Sobre el movimiento de los fluidos.
Mecánica, que resulta de la unión y aplicación práctica de lo anterior.
Elementos físicos, sobre las causas de las propiedades y sobre la manera de sentir.
Física especial de las cosas que nos rodean.
Sobre los meteoros.
Sobre las tierras y minerales.
Sobre las plantas.
Sobre los animales.
Sobre la medicina.
Medicina preventiva.
Sobre diversos oficios.
Sobre la naturaleza de la mente y las pasiones del alma.

II c. Política o sobre la dirección del hombre.
Sobre el abastecimiento, el comercio y las manufacturas, o sobre la economía.
Sobre el arte militar.
Sobre la jurisprudencia, donde se trata del derecho natural y el de gentes, sobre las diversas leyes positivas, en especial sobre el derecho romano, el derecho canónico, el derecho público, el derecho fecial y sobre el mejor Estado.

III. La teología natural.
Sobre la verdad de la religión cristiana.
Sobre la concordia de los cristianos y la conversión de los gentiles.
Sobre la sociedad de los teófilos»[8].

Los puntos que hemos situado bajo el número I, que exponen la intención pragmática del autor, podemos dejarlos aquí por el momento fuera de nuestra consideración. Más importante es la disposición de II. Aquí tenemos en primer término, bajo II a, las disci-

[8] Gerh. Phil VII, p. 49. Trad. por W. von Engelhardt en *Leibniz, Schöpferische Vernunft*, Munich-Colonia, 1955 [2], páginas 470 y siguientes. Las cifras romanas las he añadido yo para aclarar la disposición.

plinas racionales que se deben construir *a priori*, precedidas por la *grammatica rationalis* y su derivado, la lógica estricta. Más tarde hablaremos de la relación existente entre pensamiento y lenguaje. Sabemos que una de las ideas básicas de Leibniz era la de crear, mediante un lenguaje formal riguroso, un instrumento de pensamiento calculador que debería eliminar las fuentes lógicas de error en el desarrollo de las ideas y conclusiones, hasta llegar a su aplicación concreta (es decir, a la práctica como una figura más del razonamiento, idea esta que, por lo demás, vuelve a aparecer en Hegel)[9]. Todo el grupo II a contiene ciencias cuyos enunciados pueden pretender tener una validez apodíctica y que incluso son en sí conclusivos y autosuficientes con independencia de toda realidad, puramente como sistema de proposiciones idénticas. En otra diferente división de las ciencias Leibniz coloca a la cabeza la *grammatica rationalis*, la lógica y el *ars inveniendi*, en cuanto disiciplinas formales universales, y hace salir de ellas dos ramas paralelas, de una de las cuales dependen las ciencias matemáticas (combinatoria, *mathesis universalis*, aritmética, álgebra, geometría, mecánica), mientras que la segunda comprende las ciencias que aquí ponemos bajo II, b[10].

Vemos que lo que importa es ante todo crear una sucesión de dependencia de las ciencias, cuya misión consiste en representar la estructura general de las legalidades parciales intramundanas. En este sentido la serie II a es concebida como una sucesión de diferenciación y enriquecimiento (lo que significa también especialización) crecientes de las disciplinas. Con la geometría llega esta serie al punto en que lo puramente abstracto-conceptual salta a lo concreto-sensible, es decir, al punto en el que las ciencias de las leyes más generales saltan a las ciencias de las cosas naturales, y las reglas de la posibilidad se transforman en reglas de la realidad. El mundo real asciende de los elementos materiales más simples a las aso-

[9] Sobre esto véase W. R. Beyer, *Der Begriff der Praxis bei Hegel*. Conferencia.
[10] Véase Kurt Huber, *o. c.*, pp. 116 ss.

ciaciones complejas, a los seres vivos y al hombre, del cual se ocupa, en cuanto ser biológico, la medicina; éste, por su parte, influye, mediante los oficios, sobre la naturaleza, transformándola. La última fase en el marco de estas ciencias reales es la psicología, en la que se realiza luego el salto a un nuevo ámbito de objetos, a saber, el ámbito que más tarde Hegel intentará concebir bajo el título de «espíritu objetivo».

Aquí encontramos la política, la economía, el arte militar y la jurisprudencia, que comprende este ámbito del ser. En la otra división antes mencionada se agregan, además, la geopolítica y la historia. Lo social se destaca con toda claridad de lo natural, pero aparece entretejido con ello: la economía, con la técnica de los oficios; la historia, con las condiciones geográficas; la política, con todas ellas y con la psique del hombre. Las realizaciones sociales descansan sobre el fundamento del ente natural, pero lo recubren como una forma esencial cualitativamente nueva.

Dentro de todas las ciencias que aquí se encuentran reunidas bajo II, el espíritu humano finito tropieza con los límites que señalan el tránsito a lo infinito. En este lugar sitúa Leibniz la teología natural, que no debe estar en contradicción con la razón ni con el conocimiento natural. Es interesante ver que la revelación no tiene puesto alguno en esta enciclopedia; escapa a los criterios de la ciencia fundamental. El pensamiento hondamente antiteológico de Leibniz repercute aquí una vez más. Por ello los puntos subsumidos bajo III representan también un asunto político, perteneciente más bien a la política religiosa y profana, que un recubrimiento religioso. Leibniz quiere hacer surgir la armonía del mundo —también y precisamente la armonía del mundo político— de la enciclopedia de las ciencias; para ello es preciso eliminar las disputas religiosas que con tanta fuerza dominaban entonces la vida política. Esto puede llevarlo a cabo la teología natural, que descansa en las ciencias y que hay que hacer concordar con éstas. Pero la meta a que se tiende es la sociedad de los teófilos —una especie de liga de las personas inteligentes y bienintencionadas, que

deben dirigir el mundo hacia lo mejor. A esto se añaden elementos de la Rosa-Cruz y de la masonería, pero no como una doctrina secreta ni como una conspiración ocultista, sino iluminada por la luz de la Ilustración: el reino de Sarastro.

El propósito de la ciencia universal de Leibniz es, pues, un propósito teórico y también práctico; intenciones pedagógicas, políticas y sociales atraviesan aquí, juntas, todos los proyectos enciclopédicos. El horizonte de la *scientia generalis* sólo puede quedar al descubierto en detalle cuando sean editados los manuscritos para esta obra que se hallan todavía entre las obras póstumas. Pero también las disposiciones programáticas muestran ya qué es lo que Leibniz pretendía. Se bosqueja una imagen del mundo científica, estratificada y completa, cuyos puntos de transición (de la geometría a la ciencia real de la naturaleza; de la psicología a la ciencia social; de la teología natural a la realización práctica del mejoramiento del mundo) poseen un interés especial [11]. Decisiva es, asimismo, la idea de una ciencia filosófica fundamental que, en cuanto *grammatica rationalis*, debe establecer las reglas y métodos del pensar, de manera parecida a como la gramática fija las reglas del idioma.

3. La ciencia filosófica fundamental se aproxima así al campo de lo lingüístico. Guillermo de Humboldt llevó más tarde sistemáticamente a la práctica este pensamiento, fundamentándolo en la coincidencia entre lenguaje y pensamiento, entre lenguaje y mundo. La fundamentación de las ciencias filosóficas en una *grammatica rationalis* representa algo totalmente excepcional para la época de Leibniz. Pues, aquí, en efecto, según su intención, la gramática del pensamiento no se somete al principio formal de la matemática, es decir, no es deducida *more geometrico*, según el ideal de la época; por el contrario, la forma rigurosa del pensar de la matemática, de la *mathesis universalis*, queda subsumida bajo los principios de la gramática del pensamiento. En esto los principios universalmente obligatorios de la *grammatica rationalis* aparecen como los elementos originarios de toda particularización lingüística. El lenguaje es considerado como «un espejo adecuado del entendimiento». La reflexión sobre el lenguaje es a la vez una reflexión sobre la forma básica del pensamiento en general. «El lenguaje es un espejo adecuado del entendimiento, y por ello hay que considerar como cierto que allí donde en secreto se comienza a escribir bien, allí también la inteligencia se ha hecho, por así decirlo, barata y es mercancía corriente... Al emplear el lenguaje hay que tener en cuenta que las palabras son signos no sólo del pensamiento, sino también de las cosas, y que nosotros necesitamos signos no sólo para comunicar a otros nuestras opiniones, sino también para ayudar a nuestros propios pensamientos» [12].

En su teoría del lenguaje Leibniz tiende a superar el ideal estético de la teoría barroca, a favor de una claridad concisa e iluminista (= simplicidad) de la expresión. La *elegantia* debe ser sustituida por la *veritas* y la *claritas*. Es claro que aquí se da una cierta estrechez en la comprensión del lenguaje, pues ahora las metáforas, las alegorías y las figuras, que son elementos imprescindibles de una aprehensión semántica del mundo, quedan sujetas a una desvalorización. Por otro lado, resulta necesaria y comprensible esta actitud purista de Leibniz como reacción del filósofo y del pensador científico contra un empleo del lenguaje que encubría el mundo en lugar de iluminarlo, y al que, especialmente en Alemania, se le llama, no sin motivo, época de la hinchazón [13].

Ya en un trabajo juvenil, a saber, en la introduc-

---

[11] Aquí no podemos desarrollar más esta perspectiva. Sin embargo, precisamente el cambio habido en las ciencias limítrofes me parece especialmente digno de atención.

[12] Leibniz, *Deutsche Schriften*, ed. por Schmid-Kowarczik, Leipzig, 1916, p. 20.

[13] Sobre la necesidad de dar al lenguaje una configuración que le enriquezca semánticamente, véase H. H. Holz, *Das Wesen metaphorischen Sprechens*, «Festschrift Ernst Bloch», Berlín, 1955, pp. 101 ss. Sobre los peligros existentes en esta organización del lenguaje: H. H. Holz, *Sprache als Aufklärung und Verschleierung*, «Festschrift Joseph Drexel», Munich, 1956, pp. 185 ss. Sobre las intenciones de la teoría leibniziana acerca del lenguaje: Paul Böckmann, *Formge-*

ción a la obra de Nicolio reeditada por él, Leibniz destaca la función del hablar para la formación de pensamientos. Alaba a Nicolio a causa de su estilo: «Digo que el modo propio y natural de hablar es simple y transparente, libre de toda distorsión y oscuridad, fácil y popular, tomado de la vida común y adecuado a los objetos, y que con su luz debe ayudar a la memoria en lugar de confundir el juicio con su inútil ingeniosidad» [14]. El punto de arranque es completamente realista-sensualista: «Es claro un lenguaje cuando los significados de todas las palabras son conocidos para el que presta meramente atención. Y es verdadera la frase que cualquiera comprende cuando, al oírla, adopta la justa posición media (pues la medida de la claridad es el entendimiento; la de la verdad, los sentidos). Esta es la única y más exacta definición de la verdad, aunque se hayan dicho otras cosas sobre ella, y es la definición de la que se pueden deducir todas las reglas para juzgar bien» [15]. Leibniz concede aquí gran importancia a la identidad semántica, es decir, a la coincidencia de la palabra, el concepto y el objeto mentado: «Pero es manifiesto que la verdad de una proposición no puede ser conocida si no se conoce el significado de los vocablos, es decir, si no es clara (según la definición del lenguaje claro)». Leibniz pasa de aquí a la gramática como perspectiva formal que encierra en sí las reglas del pensar correcto: «La claridad del lenguaje consiste no sólo en las palabras, sino también en la construcción. Pues si la construcción no es clara, todo el mundo conocerá qué es lo que las palabras significan sencillamente y tomadas por sí solas, pero no lo que significan en este lugar y referidas a las demás» [16].

No podemos seguir desarrollando aquí la polémica de Leibniz con Nicolio. Salta a la vista cuál es la cuestión básica de que se trata, a saber: que hay en el lenguaje determinados elementos del pensar *y* de

schichte der deutschen Dichtung, tomo I, Hamburgo, 1949, pp. 477 ss.

[14] En alemán en W. von Engelhardt, *Schöpferische Vernunft,* l. c., p. 3.

[15] *Ibidem,* pp. 3 ss.

[16] *Ibidem,* p. 4.

lo pensado (la realidad), en virtud de los cuales el lenguaje no es sólo, propiamente, el instrumento, sino a la vez la condición, la forma y el lugar del filosofar. Un lenguaje purificado conduce así a *modi* últimos y obligatorios de la filosofía. Mas como Leibniz no pensaba de manera a-histórica, sino que consideraba lo concreto, individual e histórico como una representación de lo universal, esta idea de la conexión entre lenguaje y filosofía le incita al mismo tiempo a estudiar los idiomas históricos y concretos, considerándolos como realizaciones y manifestaciones de lo lingüístico-general en un reflejo individual. Y así, su teoría del lenguaje apunta, de un lado, a captar en los idiomas determinadas manifestaciones del pensar y, por otro, a presentar su sistema como el sistema de una diferenciación de lo elemental lingüístico, de las proto-notificaciones del pensar que experimenta el mundo.

Leibniz mantuvo una correspondencia gigantesca con el fin de procurarse material de comparación acerca del mayor número posible de lenguas, incluso las más alejadas. Lo que aquí importa no es tanto el que su sistemática de las lenguas fuese muy incoherente y caprichosa —y no podía ser de otro modo, dados los pocos elementos de que disponía y el método completamente especulativo de la lingüística. Lo importante es que Leibniz llegase en absoluto a la idea de un parentesco estructurado de los idiomas según diversos troncos lingüísticos, a la idea de las dependencias y mezclas entre ellos, y pusiera con esto las bases de una ciencia comparada del lenguaje [17]

Es significativo el hecho de que Leibniz no incluyese el chino —idioma que tanto le interesó— en su esquema lingüístico. Tal vez obró así porque abrigaba la sospecha de que ésta era la lengua anónima originaria, y sólo le faltaban pruebas concluyentes de ello: Leibniz creyó ver también, en efecto, en la escritura china una analogía de la *characteristica universalis* proyectada por él, pues la combinación

[17] L. Richter, *Leibniz und sein Russlandbild,* Berlín, 1946, reproduce en apéndice la tabla clasificatoria, en la cual Leibniz sintetizó en 1710 las lenguas, desarrollando su «árbol genealógico» hasta llegar a una protolengua hipotética.

de signos verbales a base de radicales, que representan los conceptos elementales, permite elaborar una esquemática lógico-clasificatoria independientemente de su realización en las lenguas nacionales. Todos éstos son pensamientos fantásticos; pero a su base se encuentra, sin embargo, una idea que no era totalmente ilusoria. También aquí se establece, en efecto, una conexión universal de lo históricamente individual, de acuerdo con el principio monadológico básico: todas las lenguas particulares tienen que estar en un sistema que encierra una referencia a un origen lingüístico común y que incluye una dependencia recíproca de una mayor proximidad o lejanía. Por tanto, aunque carezca de un fundamento filológico exacto, la idea de Leibniz sobre la ciencia del lenguaje no es una idea puramente especulativa, sino que se base en una concepción total de la interpretación del mundo, la cual resulta aplicable también allí donde el material empírico no basta para verificarla. La idea de un sistema de parentesco de los idiomas está llena de sentido, aun cuando Leibniz no pudiera colmarla con una realidad científica consistente. La ciencia comparada del lenguaje, en cuanto disciplina lingüística, tiene aquí su punto de arranque.

4. No nos queda ya ahora más que dirigir una mirada a la actividad práctico-técnica de Leibniz, que estuvo relacionada tanto con sus estudios de física como también con sus reflexiones sobre la economía política. Tratábase aquí de mejorar la técnica de explotación de las minas del Harz, con lo cual pretendía Leibniz ampliar los fundamentos económicos del Estado de Hannover. Leibniz había desarrollado ciertos planes que fueron entregados a la dirección de las minas de Clausthal para que los llevase a la práctica; la Cámara de Hannover era la autoridad superior competente que debía vigilar el curso de los trabajos.

Pocas veces se habrán mostrado de manera tan pura el tipo del científico desapasionado y el dominio del tema como en la correspondencia inmensa, con frecuencia fatigosa y agotadora, que Leibniz tuvo

que mantener con la dirección de las minas y con la Cámara a causa de sus propuestas de mejora. A veces se presiente la colérica irritación del escritor que tiene que rechazar una y otra vez la mismas objeciones, repetidas testarudamente, porque los prácticos conservadores miraban con desconfianza al *outsider* científico e intentaban ponerle dificultades. Y, sin embargo, esa irritación no se trasluce jamás en el estilo ni en la forma de lo que dice, que se limita siempre, con toda objetividad, a los argumentos y contraargumentos. El que Leibniz pudiera conservar esa tranquilidad en las discusiones, a veces tensas y llenas de intrigas, es algo que resulta tanto más admirable cuanto que el núcleo de la argumentación de sus adversarios tenía que resultarle incomprensible. Estos, como personas prácticas que eran, contaban con un éxito único, palpable, inmediato; Leibniz planeaba, en cambio, a largo plazo, y cada meta conseguida la hipotecaba inmediatamente con programas para el futuro. A Leibniz no le importaba un éxito único —y justamente esto revela que su mentalidad era moderna: estaba interesado tan sólo en demostrar la posibilidad lógica y real de su plan y en establecer los presupuestos necesarios para ello; todo lo demás debería ser asunto de la práctica y se resolvería por sí mismo. En esto se revela el sentido del nuevo espíritu científico, a propósito del cual ha dicho recientemente el matemático y físico Norbert Wiener que la solución de un problema es sólo cuestión de tiempo y de estudio, una vez que ha quedado demostrada la posibilidad de su solución [18].

Esta disputa entre el teórico progresista moderno y el práctico aferrado a lo tradicional abre importantes perspectivas sobre la relación de teoría y práctica en general. Sería totalmente incomprensible el que Leibniz hubiera empleado una gran parte de su valioso tiempo de trabajo y años enteros de su vida en dar una solución técnico-ingenieril a un problema tan poco importante como la irrigación de las

[18] Norbert Wiener, *Mensch und Menschmaschine*, Francfort, 1952. Sobre esto véanse los apuntes referentes a la administración de las minas de Clausthal, de julio de 1684, «Akademie-Ausgabe», I, 4, pp. 62 ss.

minas del Harz, si no le hubiera parecido que esto afectaba a un elemento esencial de su existencia científica. Lo que a Leibniz le interesaba era algo más importante que una simple construcción. A Leibniz le habrían parecido superfluos los conocimientos incapaces de producir un provecho práctico, es decir, que no resultasen aplicables en absoluto. Ahora le pareció que era posible ofrecer aquí una confirmación de esta voluntad suya orientada a la práctica. En aquel terreno de la producción técnica veía dada Leibniz la unidad de la investigación científica y del aprovechamiento económico. El *Memorando para el duque, de marzo de 1684* [19], resulta ejemplar en orden a ver esta vinculación. Punto por punto se explica en él la conexión existente entre los problemas técnicos y económicos. En primer lugar, el punto de partida: «Es cierto que la mina carece con frecuencia de fuerzas que la muevan.» Esto hay que remediarlo descubriendo nuevas fuerzas de energía. Pero podría objetarse que la instalación de los aparatos de Leibniz produciría demasiada fuerza, más de la que se necesitaba, por lo cual no resultaba rentable. A esto opone Leibniz la idea básica de la economía política: «La mina no puede tener en ningún momento exceso de fuerzas motrices, pues, si las hubiera, se las podría aprovechar inmediatamente.» Para terminar, Leibniz alude al hecho de que el progreso técnico se patentiza económicamente como racionalización (punto 2, apartado 2). La acumulación de energía proporciona a la vez la posibilidad de emplearla racionalmente, lo que habría de producir un efecto económico provechoso: «Se puede ahorrar la fuerza del viento y, por así decirlo, almacenarla. Esto ocurrirá si se lleva con él agua a los estanques y se almacena en ellos; así se la puede utilizar después, con común provecho de la mina, para artificios y máquinas hidráulicas... Toda agua, desde el momento en que se la mete en estanques, es tan buena como el dinero contante.» La convertibilidad del aspecto energético y del sustancial —«ciertamente no se puede almacenar y recoger el viento, pero sí su fuerza

[19] *Ibidem*, I, 4, pp. 41 ss.

y sus efectos»— nos lleva de nuevo a las concepciones metafísicas fundamentales de Leibniz y demuestra una vez más hasta qué punto esta metafísica, aparentemente especulativa, se hallaba arraigada en la realidad. «El viento actualmente superfluo se lo puede conservar, no ciertamente *in natura*, pero sí *in effectu*, y usarlo en el futuro, pues mediante él se almacena agua en los estanques y por este medio se puede dirigir, distribuir y emplear a discreción también la fuerza y el efecto del viento» [20].

La polémica de Leibniz con un teólogo que había considerado como sacrílego el progreso técnico nos muestra cuál era el tipo de adversarios con que nuestro filósofo tenía que luchar aquí. «El asombroso *iudicium* que el difunto M. Eichholz da en su *Mina espiritual* acerca de una cosa que no ha comprendido en absoluto puede ser considerado como modelo de disparate teológico. Esto es lo que ocurre cuando las buenas gentes, por un presunto celo religioso o más bien por un capricho singular juzgan de cosas que no entienden y abusan así del nombre de Dios Nuestro Señor, mezclando unas con otras todas las cosas que han oído, concuerden o no entre sí. El considera que es un designio especial de Dios y algo evidente que no deben emplearse en las minas los artificios de viento ni levantar en ellas algo maligno» [21]. Lo que aquí le importa a Leibniz es precisamente llevar a la naturaleza a sí misma, es decir, no violentarla con la técnica, sino aumentar su rendimiento. Según su concepción —la cual debería ser considerada como una advertencia para nuestra época practicista—, la técnica sólo puede tener éxito y producir beneficios cuando transforma la naturaleza de acuerdo con la esencia propia de ésta. «Cada cosa hay que utilizarla según su naturaleza; el viento no es agua, sino viento» [22].

Nos llevaría demasiado lejos exponer aquí en detalle los datos técnicos de los proyectos de Leibniz, aun cuando resultan muy instructivos para compren-

[20] *Ibidem*, I, 4, p. 60.
[21] *Ibidem*.
[22] *Ibidem*, I, 4, p. 53.

der su manera de pensar y su significación como físico práctico y como ingeniero. Así, por ejemplo, Leibniz opera ya con el principio de la retroacción (*feedback*), de tal manera que la máquina se mantiene a sí misma en un funcionamiento regular. Este principio es concebido, por su parte, dentro del contexto universal recíprocamente regulativo de las mónadas, como ley universal del mundo: Hay una analogía constante entre el pensamiento metafísico de los principios y el estudio singular de los detalles. Precisamente en esto vemos el carácter verdaderamente enciclopédico y no simplemente erudito de la personalidad científica de Leibniz. Sus proyectos técnicos se encuadran sin solución de continuidad en la imagen total de su pensamiento.

CAPITULO VII

INVESTIGACION Y METODO HISTORICOS

1. Entre los trabajos de Leibniz, que poseen una amplitud enciclopédica, su obra de historiador merece ser expuesta con mayor detalle. Tras el fracaso de sus proyectos técnicos para el perfeccionamiento de las minas del Harz, que le costaron tantos esfuerzos, tantos disgustos y tanta pérdida de tiempo y de prestigio, Leibniz recibió con alegría y satisfacción su nombramiento de historiador de la corte, pues este nuevo puesto le ofrecía ocasión de olvidar los fracasos del asunto del Harz e incluso alejarse materialmente, mediante prolongados viajes de estudio, de la atmósfera enturbiada de Hannover. Este nombramiento estaba relacionado con el dictamen jurídico que Leibniz hubo de dar en la disputa en torno a la obtención por la casa de Hannover de la dignidad electoral y en torno a la sucesión en el trono de Inglaterra. Ambos asuntos tuvieron éxito, lo cual se debió también a la magistral argumentación político-jurídica presentada por Leibniz. Esto volvió a fortalecer indudablemente su posición en la corte. Su nombramiento como historiador de la casa de los Güelfos no es, pues, propiamente otra cosa que una función complementaria o, si se quiere, fundamentante, que se encontraba en dependencia de una finalidad política y de una cimentación jurídica de ésta. La justificación histórica de una pretensión actual desempeñaba entonces un papel decisivo en el derecho público, pues en éste predominaba todavía el principio jurídico feudal del «buen derecho antiguo», de la primacía de lo anterior sobre lo posterior temporalmente, y un cambio posterior no era sancionado por la «fuerza normativa de lo fáctico»[1]. El oficio de

[1] Sobre el principio jurídico feudal del «buen derecho antiguo», véase Fritz Kern, *Recht und Verfassung im Mittelalter,* Darmstadt, 1955.

historiador palatino tenía, en consecuencia, un significado de alta política.

Pero esta circunstancia traía también consigo, de todos modos, el que esta historiografía oficial se orientase por los fines concretos del cliente y desarrollase *ad hoc* su exposición y sus teorías (sobre todo las de índole genealógica). Así no podía surgir una historia científica. Por el contrario, los autores establecían las relaciones más fantásticas para apoyar pretensiones dinásticas o para ofrecer una apología de un *fait accompli*. Detrás del nombramiento de Leibniz para este cargo, hasta entonces no ocupado, se hallaba un punto de vista parecido: Un noble holandés había entregado en Venecia al duque (sin duda con la esperanza de obtener una buena recompensa) una genealogía de su Casa, en la cual presentaba al fundador de los Güelfos, al margrave Azzo, como sucesor del emperador Augusto y de la familia patricia romana de los Acios. Tan elevada ascendencia halagaba al duque. Leibniz, que desconfiaba de antemano, escribió a Italia para informarse acerca de determinados documentos. Estas primeras indagaciones, no oficiales todavía, dieron motivo para que se le encargara oficialmente de investigar la historia de la casa de los Güelfos.

En un amplio dictamen expuso luego Leibniz su pensamiento acerca de la genealogía del historiador italiano Teodoro Damaideno, que había presentado al duque Ernesto Augusto una genealogía de la casa de los Güelfos que se remontaba hasta el fabuloso rey romano Tarquinio Prisco. Leibniz opuso inmediatamente algunos reparos. No quería presentar, como Damaideno, una apoteosis de la Casa de sus soberanos, sino llevar a cabo una investigación histórica crítica. Los numerosos escritos y memorandos que Leibniz redactó acerca del problema de la historiografía antes de su viaje a Italia confirman lo que decimos. Leibniz se revela aquí como un científico que piensa de manera muy moderna, que anticipa las conquistas del historicismo, evitando al mismo tiempo sus exageraciones.

Leibniz tomó muy en serio su tarea. Organizó amplios estudios de fuentes y después emprendió un

largo viaje que había de llevarle a Austria y a Italia, atravesando el oeste y el sur de Alemania. En todas partes visitó archivos y bibliotecas de los monasterios, de las cortes principescas y episcopales y del Vaticano. De esta manera consiguió reunir el material más amplio que jamás se había consultado en su época para un problema histórico. En la medida en que consiguió llevar a término sus estudios —sólo la primera parte quedó lista—, Leibniz ofreció una exposición completa, que describe y documenta los acontecimientos año por año, sin dejar nada fuera. Desde el 768 hasta el 1024 llegan estos *Annales Brunsvigienses*, que combinan la historia de Hannover-Brunswick con la historia del Imperio. Paralelo a esto apareció, redactado por Leibniz, el *Codex iuris gentium diplomaticus*, obra documental sobre la historia del Imperio y de los Güelfos, que es el primer trabajo de edición crítica de fuentes y representa por ello una hazaña científica que abrió nuevos rumbos.

2. Lo decisivo es, empero, que Leibniz sitúa su tarea historiográfica, concebida en un sentido sobre todo genealógico, dentro de un contexto completamente diverso y pone a su base criterios completamente diferentes de los que resultaban usuales en la historiografía de su época. Leibniz se apoya sin duda para ello en antecedentes de Francia y de Holanda, a los que menciona expresamente cuando habla de sus postulados metódicos [2]. Pero las discusiones en que se vio envuelto a causa de su rigor en la crítica de las fuentes muestran que estos primeros ensayos de exactitud histórica no se habían convertido todavía en modo alguno en patrimonio científico de todos. Más aún, Leibniz superó en rigor lo conseguido

[2] Por ejemplo, *Dictamen sobre el Opus Genealogicum de Teodoro Damaideno*, «Akademie-Ausgabe», I, 4, pp. 191 ss. «Prescindiendo de que Vuestra Alteza no es de esta opinión, es preciso reconocer, sin embargo, que en estos últimos tiempos el mundo ha cambiado mucho, y que hoy muchos varones sabios han asentado la genealogía sobre una base distinta. Especialmente en los Países Bajos y en Francia se ha comenzado a exigir más exactitud en estas cosas, y se han corregido muchos prejuicios referentes al origen de las más grandes casas de Europa» (*ibidem*, p. 192).

por los historiadores de su época y aplicó criterios que tomó de las pruebas forenses: así como aquí lo sabido de segunda mano no se admite como testimonio (sino que a lo sumo confirma un hecho ya suficientemente atestiguado de primera mano), así también en la investigación del oscuro pasado sólo se puede tener por fidedigna la fuente que se alimente de una experiencia y de un conocimiento inmediatos; en cambio, las tradiciones secundarias deben ser rechazadas. Y de igual manera que ocurre en la justicia, también para la historia exige Leibniz la presentación de dos fuentes primeras independientes entre sí, para poder aceptar un hecho como seguro.

Leibniz tiene conciencia de que, dada la defectuosa tradición de la Antigüedad y de la Edad Media, resulta imposible mantener en la práctica tal postulado metódico. «Como ya he dicho, esta ley no ha de tomarse con un rigor absoluto, y si sabemos ya que un historiador era exacto en la recopilación de lo que se había escrito antes de él, se le puede conceder provisionalmente alguna fe, mientras falte algo mejor; pero este grado de fe es mucho menor que el primero...» [3]. Naturalmente, resulta inevitable el emplear fuentes inseguras «con reserva, a falta de otras mejores». Pero esto no puede pasar de ser un recurso de urgencia ni dejar de estar sometido constantemente a controles y rectificaciones.

Es importante el que Leibniz orientase *en general* la historiografía por analogía con la jurisprudencia forense. Esta trasposición del método de una rama científica ya desarrollada a otra que se encontraba todavía en sus comienzos es naturalmente apta para favorecer y hacer adelantar el carácter científico de esta última, su grado de exactitud y su carácter metódico. El que Leibniz se diese cuenta de la posibilidad de aplicar aquí criterios análogos es una grandiosa hazaña de teoría de la ciencia. Leibniz liberó, en efecto, a la historiografía de la coerción de sacar sus leyes de sí misma, lo cual habría resultado muy penoso, dado que las fuentes se encontraban entonces en una situación muy difícil y la conciencia

[3] «Akademie-Ausgabe», l. c., p. 203.

histórica no estaba todavía desarrollada en absoluto. Y, además, habría producido necesariamente muchas equivocaciones y pistas falsas; piénsese, por ejemplo, que las narraciones de la Biblia y las leyendas de santos eran consideradas todavía como hechos históricos, si bien Leibniz se reía mucho de tales ideas. «Yo, por mi parte, no me atrevería jamás a llegar tan lejos en una genealogía ni a pretender verificarla después de pasados dos mil años o más. Pues es seguro que los científicos de nuestra época encontrarían esto tan divertido como la pretensión de un teólogo de Viena llamado Hase, que quería hacer creer que los condes de Habsburgo descienden del arca de Noé» [4]. La orientación de la ciencia histórica por el modelo de la ciencia jurídica proporcionó a aquélla un fundamento seguro sobre el cual se podía seguir edificando. Esto es una hazaña de Leibniz, que fue más allá de las sugerencias metódico-críticas de sus antecesores. En el siglo XVII se necesitaba tener ya una cierta comprensión de la estructura específica de los ámbitos científicos para no aplicar sencillamente a la historiografía los esquemas del método de la investigación científico-natural o el *mos geometricus* (lo cual habría dado como resultado malas analogías), sino encontrar precisamente en la jurisprudencia la disciplina adecuada y correspondiente cuyo ejemplo se podía poner como base.

Leibniz tomó determinados patrones de los historiadores de su época, que se esforzaban por elaborar una ciencia histórica exacta; así, por ejemplo, tomó de ellos la enumeración de los acontecimientos por años. Los anales son el género de historiografía que mejor se acomoda al inventario y a la documentación. Así, este método quedaba prescrito *eo ipso* por la necesidad de comprobar primeramente los hechos y ordenarlos sucesivamente. El paso de la genealogía cortesana fantástica, semilegendaria, cuyo contenido era realmente una mitificación de lo histórico, a la fría investigación de los hechos y, por tanto, a la historia como ciencia, no pudo realizarse más que a través de la analística. De esto existían también ejem-

[4] «Akademie-Ausgabe», l. c., p. 193.

plos, principalmente en la Antigüedad, que pudieron ser copiados sin más. Los *Annales Brunsvigienses* son un modelo de tal investigación histórica descriptiva, cuyo primer postulado metódico eran la crítica de las fuentes y una diplomática exacta.

3. Mas esta historia puramente consignativa no podía satisfacer a Leibniz, el universalista. Este aspiraba a algo más, a saber: a una hermenéutica comprensiva de la historia [5]. Así escribió en una ocasión: «Quisiera que la historia tomase algo de la novela, sobre todo cuando se trata de motivos que se procura ocultar» [6]. Esto podría parecer una renuncia a la historia científica, un relativismo especulativo. Pero sabemos que Leibniz había postulado precisamente la exactitud rigurosa como presupuesto de todo propósito interpretativo, hasta el punto de que ya en él comienza a destacarse el moderno ideal metódico del investigador: obtener un óptimo de comprensión interpretativa de un máximo de exactitud descriptiva. Más aún, precisamente el historiador moderno tiene buenas razones para no dejar sin más de lado la labor de la novela histórica (cuando no se trata, naturalmente, de chapucerías al estilo de un Félix Dahn o de cosas todavía peores), pues la comprensión unitaria del poeta que crea un mundo —respetando lo conocido objetivamente y lo históricamente exacto— puede poner de relieve determinados aspectos que resultan necesariamente inaccesibles a la investigación del científico, la cual se encuentra atada a los detalles [7].

A Leibniz le interesa situar los hechos históricos en el contexto más amplio del acontecer político y cultural de la época, haciéndolos inteligibles desde éste. La *Germania*, de Tácito, le ofrece aquí un primer modelo de este método de exposición histórica por el que puede orientarse. De esta manera la historia de la Casa de los Güelfos se ensancha para Leibniz hasta convertirse en una historia universal del Imperio, en la que está encuadrada la historia de las dinastías y del país. Es sabido que Leibniz amplió su campo de estudios de tal manera que, a pesar de que trabajó muchísimo en ello, no consiguió dominarlo. Acabó una parte, que llega hasta el año 1024. Para el duque esto era, naturalmente, demasiado poco; se quejó amargamente de la lentitud de su historiador y no tuvo comprensión alguna para las ambiciones histórico-universales de éste. La labor de Leibniz como historiador contribuyó no poco a socavar su posición en la corte y a hacerle aparecer como un hombre raro. Esta labor no pudo ser apreciada más que por generaciones posteriores, pues no correspondía a las necesidades ni a la mentalidad de su siglo [8].

A veces hay quien se burla y considera como una extravagancia el que Leibniz comenzase su historia de la Casa de los Güelfos con una historia geológico-natural de la tierra: La *Protogea*, que tiene su origen, en cuanto a su contenido, en los estudios geológicos realizados por Leibniz en el Harz. Ciertamente resultaba algo exagerado comenzar una historia particular por Adán y Eva, por así decirlo [9]. Esta idea se hallaba fundamentada, sin embargo, en el método histórico-universal del filósofo, que no veía el todo únicamente en la historia política y cultural, sino que quería que se incluyesen también las condiciones naturales del mundo que nos rodea. Leibniz fue, en este sentido, el primero que empleó como un programa la palabra «geopolítica»; ésta significaba para él que había que interpretar todo el desarrollo polí-

[5] Gerhard Krüger se ha referido al comienzo de la historia espiritual comprensiva (no descriptiva) en Leibniz: *Leibniz als Friedensstifter*.

[6] Citado por Kurt Hubert, *Leibniz*, Munich, 1951, p. 223.

[7] En la edición de los escritos no filosóficos de Leibniz iniciada por W. E. Peukert, Wolf von Engelhardt ha editado la *Protogäa*, Stuttgart, 1949.

[8] Sobre el problema «historia y novela histórica», véase Walter Markon, en «Festschrift für Georg Lukács», Berlín, 1955, pp. 152 ss., sobre la historicidad de la novela histórica véase Georg Lukács, *Der historische Roman*, Berlín, 1955.

[9] Este modo de proceder no es, por lo demás, tan desacertado; piénsese, por ejemplo, que Wilhelm von Humboldt antepuso a su trabajo, muy especializado sobre el idioma kawi, una introducción básica, titulada *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano*, que es, a su vez, un grueso libro y que se ha convertido en el punto de partida de toda la moderna filosofía del lenguaje.

tico y cultural en conexión con los hechos geográficos (en su más amplio sentido, es decir, incluyendo los hechos climatológicos, geológicos, de geografía de los animales y de las plantas, etc.)[10]. Semejante teoría resulta completamente revolucionaria para la época de Leibniz, y sobre ella siguió edificando la paciente concepción histórica, desde Montesquieu hasta Taine y Comte. El fundamental rasgo naturalista de Leibniz se pone de manifiesto en que postula nada menos que se considere el obrar humano no como algo que haya de entenderse exclusivamente desde sí mismo, sino como algo rodeado y condicionado por las circunstancias naturales. Con ello se enfrenta a toda teoría idealista de la autonomía de lo espiritual. Aunque a primera vista puede parecer muy abstruso el incluir la *Protogea* en el proyecto de la historia de los Güelfos, hay que ver en ello, sin embargo, la manifestación de un método histórico que entretanto ha demostrado estar justificado hace ya mucho tiempo.

Para delinear la figura espiritual de Leibniz resulta importante ver cómo su tarea de historiador corresponde exactamente a la imagen monadológica del mundo: en ella cada individuo es considerado como representación individual de la totalidad de las condiciones mundanas y de las conexiones relacionales, y, por tanto, sólo puede estar explicado desde el todo. La imagen monadológica del mundo revela ser una base sólida también para la investigación científica particularizada; demuestra su validez en aquella prueba de la utilización práctica que Leibniz pedía siempre como criterio para juzgar la teoría. Aquí la utilización debe ser entendida como la validez de la teoría superior, más amplia, para la teoría inferior, más especializada, como la validez de la hipótesis trazada para la totalidad, con respecto a las conexiones parciales.

[10] No es preciso subrayar que esta idea de la «geopolítica» sólo tiene en común algunas exterioridades a lo sumo con la ideología de igual nombre propuesta por Karl Haushofer.

CAPITULO VIII

LA UNIDAD DE LAS CONFESIONES

1. En aquel mundo de finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII, desgarrado por las disputas dinásticas y confesionales, las aspiraciones políticas de Leibniz tendían hacia el equilibrio y la pacificación. Apelando a la razón, Leibniz intentó siempre encontrar un compromiso aceptable entre los partidos opuestos, un compromiso que no descansase en el siempre amenazado y lábil «equilibrio de las fuerzas», tal como pretendía establecerlo la táctica política de Guillermo de Orange, rey inglés y el primer práctico liberalista de la época. Este «equilibrio de las fuerzas», que ha sido durante siglos el principio fundamental de toda la política inglesa, representa la auténtica doctrina diplomática del concepto burgués de libertad. Este se basa precisamente en la idea del conflicto: cada individuo es libre para todo en tanto no choque en ello con la misma libertad de otros individuos; la colisión, y sólo ella, limita el espacio de la libertad individual. Este queda definido en última instancia, por así decirlo, por la fuerza de los codos[1]. Sólo una armonía equilibrada de las fuerzas garantiza en estas circunstancias el orden; sólo una permanente labilidad de esta armonía otorga a la libertad el espacio de juego necesario para que existan cambios dentro de las relaciones de poder, es decir, para el libre desarrollo del individuo (a costa de los demás). Tanto la práctica de la diplomacia internacional como la teoría constitucionalista se basan en este principio fundamental. John Locke proclamó la división de poderes como equilibrio de las fuerzas en el Estado; de él tomó Montesquieu la idea a la que

[1] Véase Ernst Bloch, *Freiheit, ihre Sendung und ihr Verhältnis zur Wahrheit*, protocolo de la Conferencia Científica de la Sección de Filosofía de la Academia Alemana de las Ciencias, l. c., pp. 16 ss.

recurrieron luego los autores de la primera Constitución civil, los fundadores de los Estados Unidos de Norteamérica [2]. En el fondo, todas las doctrinas políticas y jurídicas liberalistas se basan en la imagen del hombre trazada por Thomas Hobbes y que se manifestó expresivamente en frases como *homo homini lupus* y *bellum omnium contra omnes* [3].

Leibniz adopta una posición ideológica diferente, que le llevó a concepciones completamente diversas sobre las tareas de la política práctica. Los otros veían el límite de la propia actividad y del propio capricho tan sólo en la *colisión de intereses.* Leibniz pensaba siempre en un equilibrio que había de nacer de la comprensión racional y que había de tener como fundamento el *interés común* de todos los miembros. Su concepción de la paz no era la de un mutuo tenerse en jaque unos a otros, sino la de una solidaridad bien entendida de las personas y de los Estados entre sí. Tampoco los intereses contrapuestos deberían excluirse y llevar, por tanto, a la lucha, sino complementarse, es decir, permanecer en una coexistencia pacífica. Su concepto lógico-ontológico de la *composibilitas,* que antes hemos estudiado en su contexto como categoría modal de lo real, es aplicado aquí íntegramente a la práctica. El principio metafísico de la armonía, que no sólo debe solucionar, en cuanto armonía preestablecida del cuerpo y el alma, el problema psicofísico, sino que define también, en cuanto *harmonia rerum,* la esencia íntima del *ordo mundi,* posee un aspecto acentuadamente político: también la relación de los hombres entre sí en la sociedad debería ser conformada como coincidencia, como armonía.

Leibniz sabía perfectamente que en su época tal principio no era una realidad, sino sólo un postulado. Pero su imagen optimista del mundo exigía que este postulado no fuera meramente un regulador normativo, inalcanzable en la realidad, sino que anticipase un estado posterior del mundo histórico conforme a la razón. Esta fe se apoyaba en su lógica y en su ontología. Sólo se puede establecer como postulado aquello que se puede deducir, como algo razonable, de la cosa; pero en tal caso es también posible y puede, más aún, debe ser realizado. La tarea del filósofo práctico consiste entonces en hacer que la cosa llegue a ser ella misma, es decir, en poner de manifiesto su razón y llevarla a la práctica. Siempre que los hombres luchan entre sí no sirven a sus intereses, sino que los perjudican. Sólo un malentendido puede hacerlos pensar que en la lucha pueden conseguir ventajas. Bajo una paz justa, con unas condiciones que sean aceptables para todos los miembros sin tener que renunciar a sí mismos, el bien de los hombres debería estar asegurado. Así decía su programa, que en aquella época resultaba, de todos modos, utópico.

[2] Véase H. Knust, *Montesquieu und die Verfassungen der Vereinigten Staate von Nordamerika,* Munich y Berlín, 1922. Merle Curti, *The Growth of American Thought,* Nueva York y Londres, 1943.

[3] Véase mi introducción a la edición alemana del *Leviatán,* de Thomas Hobbes, Akademie-Verlag, Berlín, 1959.

Leibniz era un espíritu profundamente irenista, y esta permanente voluntad de paz caracterizó también su toma de posición en las disputas político-religiosas de su época. Hemos tenido que recordar su programa político para poder hacer comprensible esta actitud práctico-religiosa. Así le presenta también Ferdinand Lion en una entrevista imaginaria llena de encanto [4]. Es manifiesto que el problema religioso de la unidad del cristianismo, más aún, la unidad de las religiones en general, tenía que merecer especial atención en las circunstancias de su época. Aquí tropezaba Leibniz con una disputa que al pensador racionalista tenía que parecerle necesariamente contraria a la razón.

Los conflictos teológicos que llenaron decenios de la vida de Leibniz dominaban, en efecto, no sólo la vida interna de la Iglesia, sino también la gran política, influyendo decisivamente sobre ella. En 1648 la Paz de Westfalia creó un *statu quo* religioso que llevaba ya en sí los presupuestos de las futuras discordias. En 1685 derogó Luis XIV el Edicto de Nan-

[4] Ferdinand Lion, *Zu Besuch bei Leibniz.* «Frankfurter Allgemeine Zeitung», del 7 de septiembre de 1957, núm. 207.

tes, que había garantizado en Francia la libertad de creencia. En 1688 se consolidó en Inglaterra la Iglesia calvinista, al excluir la sucesión de los pretendientes católicos a la corona. Ya en 1686, en el sínodo de Dordrect, el calvinismo se había aferrado a una línea rigurosamente ortodoxa, cuya doctrina impuso obligatoriamente a todos los miembros de su Iglesia. Aproximadamente desde 1660 se extendió por los Países Bajos y por la Europa Central un movimiento que era a la vez revolucionario en lo social (plebeyo) y herético, y que condicionó, como elemento progresista, la discusión teológica en los treinta años siguientes: nos referimos al socinianismo [5]. Por todas partes surgieron pequeños grupos sectarios de las grandes Iglesias principales. En Alemania la relación entre los luteranos y los calvinistas era tirante. El espíritu contrarreformador del catolicismo adoptó por doquier un carácter ofensivo; las resoluciones del Concilio de Trento eran todavía tema de polémica. La discusión religiosa se extendía a todo el continente y amenazaba con hacer más profunda aún la escisión.

2. Leibniz participó activamente en todas estas luchas ideológicas. Puso toda su energía y su gran influjo en mediar entre los partidos y en suavizar un poco sus rígidos frentes. Una gran parte de su correspondencia, sobre todo con el razonable landgrave de Hessen-Rheinfels, la dedicó al problema de una aproximación e incluso de una reunificación de las confesiones cristianas. En numerosos tratados, definiciones y recensiones teológicas intentó crear la plataforma teórica sobre la que debería resultar posible el encuentro de los hermanos enemistados. Leibniz empleó todo su talento en aclarar las cuestiones disputadas y en eliminar los dogmas que hubieran podido constituir un obstáculo. La unidad de la fe cristiana, la base común de todos los cristianos en el mensaje bíblico y en la tradición medieval, cuyo núcleo racional intentó Leibniz poner de manifiesto, era

[5] Sobre el socinianismo véase Herman Ley, *Antikirchliche Aufklärung im* 16. *und* 17, *Jahrhundert,* «Festschrift Ernst Bloch», l. c.; pp. 155 ss.

para él la garantía de que la separación y las tensiones podían ser superadas.

Esta finalidad pragmática condicionó en muchos aspectos su formulación de los problemas teológicos y filosóficos. Su respeto para con los interlocutores, cuya predisposición al diálogo no quería poner en peligro, le hizo evitar toda polémica y buscar siempre un «núcleo racional», un sentido aceptable, también en las opiniones divergentes e incluso opuestas, y ponerlo de relieve. Lo que le interesaba era no dejar perder ninguna posibilidad de restablecer la destruida unidad de las confesiones (y sectas) cristianas. Tolerando con amplitud las diferenciaciones de detalle, era preciso, según su opinión, destacar de nuevo lo común en todas las formas de la religión cristiana; los puntos de discordia radicales deberían poder ser orillados y eliminados. La escisión de la cristiandad se presentaba así como un malentendido. Esta concepción llegó en Leibniz tan lejos, que, viendo las cosas razonablemente, no veía propiamente ni quería admitir ninguna razón para la escisión existente. Este esfuerzo —basado en una amplia tolerancia— por encontrar un punto de vista de la unidad también para la divergente pluralidad de las opiniones, determinó en gran medida su receptividad positiva para todas las doctrinas extrañas, a las cuales acostumbraba a otorgar siempre el valor de una teoría exegética que podía explicarse de algún modo. Y así, subrayando lo común y pasando por alto lo que separaba, esperaba Leibniz llegar a la paz entre los hombres [6].

Sabemos que Leibniz fracasó. No fue posible tender un puente sobre el abismo que separaba a las confesiones. Pero si nos preguntamos por qué Leibniz no tuvo éxito alguno, vemos que determinados presupuestos de su pensamiento hacían imposible la realización de su programa político-religioso en su época. Pues la reunión de las confesiones, ya fuera la

[6] Resulta difícil decidir si Leibniz aspiraba a lograr también, como meta última de sus esfuerzos, una «liga religiosa de la humanidad» por encima de una unión de las confesiones cristianas. En todo caso, esta perspectiva está implícita en principio en el programa de Leibniz.

de la evangélica con la católica, ya fuera sólo la de los protestantes entre sí, habría exigido la aceptación de condiciones previas que las Iglesias de entonces no estaban dispuestas a aceptar.

Fue, en primer término, la tolerancia universal —que para Leibniz constituía un asunto auténticamente personal nacido de la razón— la que le hizo sospechoso a los fanáticos. Ya sea porque los poderosos del mundo se encontrasen atados a los prejuicios o porque considerasen éstos como los instrumentos preferentes de la política maquiavélica, lo cierto es que, en cualquier caso, la apelación a la razón tenía que parecerles peligrosa o al menos inoportuna. El enemigo religioso era también, con frecuencia, el enemigo político. Todo lo que fuera derribar los límites de separación conduciría —éste era el temor de ambas partes— a una debilitación de la posición propia. La gente no estaba dispuesta a pensar en un equilibrio en tanto el aumento del poder pareciese favorecerles. El postulado de la tolerancia, propio de los espíritus ilustrados, no consiguió convertirse todavía en una realidad social.

A esto se añadía la exigencia de una separación estricta entre el conocimiento científico y el religioso. El caso de Galileo, el ejemplo de Descartes y de otros muchos habían enseñado a Leibniz que el respeto a la autoridad teológica de la Iglesia no podía llevar a hacer concesiones en cuestiones científicas, si es que no se quería poner en peligro el progreso del género humano y la verdad en cuanto tal. La separación entre el conocimiento y la fe, defendida ya por algunos escolásticos inteligentes en contra de la doctrina de la Curia, era también para Leibniz una base de sostén de la religión en general. Sólo un mensaje de salvación que no asocie su certeza con el estado concreto, temporalmente condicionado, de las opiniones científicas, tiene posibilidad y derecho de perdurar y de conservar su validez trascendente. En el marco de una actitud de fe religiosa definida de ese modo deberían desaparecer también muchos puntos de fricción entre las confesiones.

Es evidente que, en la época de Leibniz, los representantes de las Iglesias no se avenían a tal separación entre el saber profano y el religioso. Las ciencias puramente profanas se encontraban aún en sus comienzos, aunque hubiesen realizado ya grandes progresos, y no podían refutar todavía contundentemente las teorías místicas. De esta manera los sostenedores de una ciencia que no debía sobrepasar los límites de la fe estaban aún en ventaja frente a los promotores del conocimiento puro y podían defender tal concepción también de buena fe. La precursora idea de Leibniz de una religión que se basta a sí misma y no necesita entrar en colisión con las ciencias, pues no tienen ningún objeto común con ellas, no encontró resonancia alguna.

Leibniz postulaba además la primacía de la razón sobre la autoridad eclesiástica. En consecuencia, hacía de la decisión personal de conciencia el punto clave de todas las cuestiones dogmáticas. Toda la correspondencia con el landgrave de Hessen-Rheinfels, al que Leibniz podía considerar verdaderamente como un amigo y al que en una ocasión escribió que le había revelado el fondo de su corazón[7], toda esta correspondencia, decimos, repite, en innumerables variantes, la exigencia de que sólo un juicio vinculado a la razón, capaz de arrostrar el examen de la conciencia del individuo, puede atar al hombre a una opinión religiosa. Justamente por ello los dogmas católicos le parecían tolerables al protestante Leibniz, pues quería hacer depender su aceptación del examen previo realizado por la conciencia del creyente. A aquel que, habiendo realizado tal examen, quisiera aceptar tales dogmas, no se le podía prohibir hacer esto dentro de una común Iglesia cristiana. La infalibilidad de las instancias eclesiásticas, ya fuera de los concilios o del Papa, no podía salir inmune, sin embargo, frente a tales exigencias racionalistas. Y por esto no se encontró, a pesar de todos los esfuerzos sincerísimos, un camino que llevase del catolicismo vinculado a la autoridad al protestantismo de la libertad de conciencia. Ante la obediencia a las decla-

[7] «Akademie-Ausgabe», I, 4, p. 321.

raciones infalibles, la apelación a la razón, hecha por aquel ilustrado, debía quedar desoída.

Con su exigencia de tolerancia, de separación entre el pensar y el creer, y su apelación a la primacía de la conciencia individual, racional, unía Leibniz asimismo, finalmente, una cuarta condición —que tenía un trasfondo político muy real— para la convergencia de las confesiones, a saber: la limitación de la autoridad de la Iglesia a las cuestiones espirituales. Esto habría significado, empero, la renuncia a posiciones de poder político y al ejercicio exclusivo de la pastoral, es decir, habría traído consigo una separación de Iglesia y Estado, cosa que hacia 1700 ninguna de las confesiones estaba dispuesta a admitir.

La cuidadosa separación de misión profana y misión religiosa, y la restricción de la Iglesia a esta última, es tal vez el pensamiento más revolucionario y más moderno que se encontraba en el trasfondo de la concepción político-religiosa de Leibniz. Pero nuestro filósofo no sitúa jamás esta idea en el primer plano, debido sin duda a razones tácticas bien meditadas. Tal apartamiento de las cuestiones históricas candentes hubiera sido el presupuesto de la reunificación de las Iglesias. La renuncia al poder mundano no debía llevar consigo la renuncia a adoptar posiciones ante los problemas del mundo. Lo único que haría sería reducir a la Iglesia a su tarea auténticamente cristiana de establecer la paz en el mundo situándose por encima de los partidos. Justamente esto era lo que a Leibniz le parecía más urgente, y a ello podría contribuir no sólo la armonización razonable de los intereses, sino también la iniciativa eclesiástica.

3. Gerhard Krüger dio a su conferencia conmemorativa del tercer centenario del nacimiento del filósofo, en 1946, el título de «Leibniz como pacificador»[8]. Con ello destacó la cualidad *humana* que estuvo a la base de todas sus intervenciones en la *realidad*, a saber: eliminar los antagonismos del mundo para bien de los hombres. La idea utópica de una

[8] Gerhard Krüger, *Leibniz als Friedensstifter*, l. c.

sociedad en la que estuviera eliminada la relación señor-siervo (que anticipa la dialéctica hegeliana de la *Fenomenología del espíritu*) se encuentra en el horizonte de esta imagen del mundo. En un manuscrito al que hasta ahora se ha prestado poca atención, titulado *Las sociedades naturales*, Leibniz presenta esta superación de la escisión clasista entre señor y siervo como meta de la evolución histórica[9]. El camino para llegar a esto lo veía Leibniz en la educación del género humano para la razón (idea seguida más tarde por Lessing), de la cual había de surgir la solidaridad mutua como supresión de la esclavitud del hombre por el hombre.

Pero la solidaridad de todos los hombres alienta como idea en el amor cristiano, en la invitación a amar a Cristo, que es común a todas las confesiones. De esta forma, cuando la Iglesia recapacita sobre este origen suyo, ve que su misión religiosa es a la vez un hecho perteneciente a la historia del mundo, hecho que se une, en el camino de la educación del género humano, con los esfuerzos económicos orientados a eliminar la esclavitud. Del equilibrio de las confesiones esperaba Leibniz que entronizase a la Iglesia en su papel natural de pacificadora. Este era el trasfondo universal de sus esfuerzos, el cual tenía a la vez un sentido social y un sentido nacional.

Social es toda tendencia interna que aspira a suprimir las diferencias de clase (idea que va mucho más allá del propio punto clasista de Leibniz). Por pertenecer a una burguesía que en Alemania buscaba todavía, sin independencia alguna, el entronque con la sociedad cortesana de los príncipes absolutistas, esta perspectiva no se encontraba basada en absoluto en su ascendencia. Más aún, estaba, en realidad, completamente fuera del ámbito que entonces podía ser abarcado con el pensamiento. Es un elemento utópico, grávido de futuro, el que irrumpe aquí, en el pensamiento de Leibniz, en el sentido en que E. Bloch ha caracterizado la utopía como el seno del devenir histórico, como la mirada a lo lejos que toma

[9] *Textes Inèdits de Leibniz,* ed. Gaston Grua, l. c., página 600 ss.

contacto con la meta final[10]. El amor cristiano y la responsabilidad fraternal por el prójimo, sobre todo por el prójimo oprimido y más débil socialmente, se convierten en Leibniz en una tarea propia de la historia profana. La tensión confesional de la cristiandad, y mucho más si se encuentra al servicio de configuraciones de poder político, es el mal que, en el ámbito religioso mismo, se opone a esa misión. La unión de las Iglesias sería, pues, un primer paso en el camino de la realización de la misión humana del cristianismo. Este es el sentido social que se esconde en el programa político-religioso de Leibniz.

Pero este programa tiene al mismo tiempo también un significado nacional. La funesta división del Imperio alemán, que quedó eternizada por los acuerdos de la Paz de Westfalia, estaba condicionada sobre todo por los intereses contrapuestos de las confesiones. No podía haber una potencia imperial fuerte en tanto que los estados protestantes hubieran de temer de una Casa católica (los Habsburgo) la disminución de sus derechos y el detrimento de su fe. Así, pues, aunque Leibniz trabajaba por lograr un equilibrio de las confesiones (y en esto le apoyaban príncipes clarividentes, como el príncipe-arzobispo de Maguncia, el landgrave de Hessen-Rheinfels y también su propio soberano, el duque de Hannover), lo que para él estaba por encima de todos estos esfuerzos era la esperanza de que de ello resultase una consolidación del poder del Imperio y, por tanto, una recuperación económica y política de Alemania.

Durante su estancia en París Leibniz había adquirido un conocimiento profundo de la organización de un Estado que entonces era moderno. Sabía lo que el bienestar significaba para la población de un país. Tenía una idea de la máquina económica y administrativa, que tenía que funcionar si se quería que la economía agraria prosperase. Veía cómo Alemania permanecía retrasada en comparación con los Estados de Europa occidental, debido a que su desmembración territorial no permitía que se organizase en gran escala la vida económica. Pero esta desmembración encontraba su justificación y una de sus causas históricas en las contraposiciones confesionales, que no permitían una unificación. Cuando Leibniz procuraba eliminar este estado de cosas intentando crear las bases ideológicas de la unidad de la patria, servía con ello a los intereses nacionales que estaban conformes con los de la naciente burguesía. La idea de una armonía política se desplegaba para él en tres estadios: como establecimiento de la unidad nacional, como aseguramiento de la paz continental y como garantía del progreso social[11].

[10] Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, l. c.

Pero Leibniz, que no abandonaba nunca, tampoco en la práctica, su idea dialéctica de la conexión entre la parte y el todo, sabía que ningún problema puede ser solucionado aisladamente, sino sólo en conexión con los demás problemas relacionados con él. Este pensamiento dominó asimismo su actividad política. Por ello su programa político-religioso, la unión jurídicamente asegurada de las confesiones, hemos de verlo enmarcado en la totalidad de las circunstancias sociales de su tiempo. Entonces la finalidad, que sólo en apariencia es teológica, aparece como una cuestión eminentemente nacional y social.

Para Leibniz esta tarea surgía de su espíritu cristiano, pues la idea religiosa representaba en su tiempo, por así decirlo, el punto de escape perspectivista de los fenómenos sociales. El hecho de que, por otro lado, pudiera concebirse, a partir de la esencia del cristianismo, una política que iba más allá de las condiciones de su tiempo, arroja mucha luz sobre las posibilidades que le están trazadas a una trasposición del mensaje religioso y trascendente al obrar mundano. En Leibniz este aspecto del cristianismo, es decir, el entrelazamiento entre su cara teológica y su cara histórico-filosófica, pertenece integralmente a la unidad de teoría y praxis a que él aspiraba en el pensamiento político. Más aún, lo que le vincula de forma totalmente auténtica e inquebrantable con la religión es precisamente no la doctrina metafísica de ésta, sino su mensaje ético práctico. También en este aspecto era Leibniz suficientemente libre para tomar

[11] Hermann Aubin, «Leibniz-Vorträge», l. c., p. 131.

lo que le pareciese utilizable para su concepción del mundo, sin sujetarse por ello a la pretensión metafísica de las doctrinas religiosas. Su relación con el cristianismo era la relación propia de la actitud existencial, no una relación de sistemática teológica. Precisamente ésta es negada en la doctrina monádica. En este sentido, los afanes político-religiosos del filósofo nos dan una imagen mejor de su relación efectiva con el cristianismo que sus ensayos teológicos o que el diseño, contradictorio en sí mismo, de la *Teodicea*, cuya problemática no podemos estudiar aquí debido al limitado espacio de que disponemos [12].

[12] Sobre esto véase el análisis filosófico de Ludwig Feuerbach, *Gesammelte Werke*, tomo 4.

CAPITULO IX

LEIBNIZ COMO POLITICO

1. Y así podemos trazar sin dificultad el arco que une la actividad teológica y político-religiosa del filósofo con su actividad diplomática y política. Ambas se encuentran estrechamente unidas. Más aún, desde muy pronto, inmediatamente después de acabar sus años de estudios, Leibniz se dedica a las grandes cuestiones candentes de la política de su época, y desde ellas llega a su programa político-religioso, pues se da cuenta de lo que la división confesional de Alemania (y de Europa) significa para la cuestión nacional que entonces comenzaba a surgir en el terreno de la política. En esto la relación del protestante luterano Leibniz con los católicos y con los calvinistas es una relación completamente libre de prejuicios. Leibniz entra al servicio del arzobispo y príncipe elector de Maguncia, para el cual lleva a cabo, incluso, importantes misiones diplomáticas. Surge así una relación de confianza, que es independiente de la confesión a que se pertenece.

El joven Leibniz está lleno de entusiasmo. Cree que puede influir sobre el curso de la historia mediante audaces ideas. Su posición en Maguncia, amenazado bastión occidental del Imperio alemán, le hace conocer muy pronto los peligros que la rivalidad entre Francia y los Habsburgo encierra para Alemania. Ve que la ambición de Luis XIV se orienta hacia la línea del Rin y teme que Austria no sea capaz de soportar la guerra en dos frentes: contra los turcos y contra los franceses. Se da cuenta de las dobles alianzas que los pequeños príncipes de Alemania occidental se ven obligados a concertar: no pueden enemistarse con Luis XIV si no quieren que la guerra asole y destruya sus territorios; mas, por otro lado, tienen que apoyarse en el Imperio si no quieren ser devorados por Francia. En esta situación bifronte,

la posición del Imperio en la frontera occidental resulta necesariamente débil. Y esta debilidad repercute sobre la unidad y la organización internas del Imperio en su conjunto. En este punto es donde Leibniz quisiera ofrecer su ayuda, una ayuda que no se basa en la política de poder, sino en un inteligente reparto de los intereses. Este es el trasfondo de su legendario *Plan Egipcio* [1].

Leibniz expone su plan en un voluminoso escrito destinado a Luis XIV. Numerosos memorandos vuelven a formular una y otra vez el mismo plan. Con él pretende mostrar Leibniz que Francia tiene mayores intereses y mejores perspectivas de éxito si se dedica a una activa «política en el Próximo Oriente» (como diríamos hoy), que si se ciñe a la frontera franco-alemana. El dominio de Egipto representaría para Francia la preponderancia en el Mediterráneo y la posición clave en el comercio con Oriente. Sería necesario organizar un gran poder marítimo para aprovechar bien tal posición. De este modo, al poder continental del Imperio y del emperador se yuxtapondría, con el mismo rango, la potencia marítima de Francia, sin que ambas partes tuvieran que entrar en colisión. Serían, por así decirlo, como dos brazos de un mismo cuerpo, dos brazos de aquella unidad política de Occidente que Leibniz designa con el nombre tradicional de «Cristiandad». Es significativo a este propósito el que Leibniz piense aquí de un modo completamente continental. Inglaterra y el Nuevo Mundo, el Atlántico como encrucijada de las líneas de fuerza de la política mundial, las posibilidades de la colonización africana y americana quedan fuera de sus consideraciones. El mundo, como objeto de planificación política y como ámbito del acontecer histórico, está definido para Leibniz, por lo pronto, por la Europa central y occidental, así como por el complejo mediterráneo (más tarde se añadirá a esto, como veremos, el problema euroasiático).

Algo de la tradición del *Imperium Romanum* resuena todavía aquí, y más fuertemente aún influye

[1] Véase Paul Ritter, *Leibniz' Aegyptischer Plan*, «Leibniz-archiv», tomo I, Darmstadt, 1930.

la idea del imperio habsburgués de Carlos V, que quería asociar la preponderancia en el continente con una actividad política mediterránea. La idea habsburguesa de la unidad católico-occidental bajo la guía del emperador, esta idea profundamente medieval y que ya en 1520 resultaba irrealista, tenía que naufragar al chocar con la realidad. Mas no cayó en el olvido, aun cuando permaneciera sólo como una idea vaga e indefinible. Una gran concepción del joven Leibniz consiste en haber concretado esta idea, intentando acomodarla a las realidades políticas. Leibniz no cuenta ya con la unidad ni aspira tampoco a restablecerla a base de medidas de coacción militar. El pluralismo de los Estados y de los intereses es para él tan definitivo como la multiplicidad de las sustancias. Y así como intenta coordinar precisamente esa multiplicidad del mundo material mediante su ordenación e inserción en estructuras superiores y concibe la pluralidad de las partes como unidad de la mónada, y la pluralidad de las mónadas bajo la *monas monadum*, esto mismo intenta hacer también con la pluralidad de los Estados y de los intereses. Quisiera ponerlos en una relación tal, que resultaran composibles, es decir, que no luchasen entre sí, sin que por ello tuvieran necesariamente que coincidir tampoco. Esto significa que al mundo político es preciso darle una estructura monádica.

El Leibniz joven desarrolló esta idea fundamental mucho antes de que el Leibniz maduro llegase a acuñar el concepto de mónada. En esta temprana actividad política aparece ya un rasgo esencial de su pensamiento, que en el curso de los años se irá precisando filosóficamente cada vez más. La armonización del mundo en miembros composibles no significa la eliminación de la pluralidad, de la multiplicidad diferenciada; únicamente aspira a integrarla en una superior unidad estructurada. Sin dificultad alguna se ofrecen aquí, para resolver esta cuestión, los *termini* del método del cálculo infinitesimal descubierto por Leibniz. Una cosa se encuentra aquí estrechamente relacionada con las otras, conjuntándose sin solución de continuidad para formar una imagen envolvente del mundo.

A la base del *Plan Egipcio* se encuentra, pues, la idea de una estructuración tal del mundo europeo que los intereses de los miembros particulares concuerden entre sí formando una armonía. No ya una preponderancia del emperador, sino una solidaridad de todos los Estados particulares es lo que debe producir esa unidad de lo múltiple. Por ello Leibniz llama la atención del rey francés sobre un campo de actividad que es lo suficientemente grande para absorber su ambición y sus fuerzas, y lo suficientemente prometedor para despertar su interés. A la vez Leibniz piensa que la dedicación de Francia a una activa política mediterránea y la expedición a Egipto darían lugar a la formación de un frente contra la Sublime Puerta, creando intereses comunes entre Francia y el Imperio, que tendrían como consecuencia la desaparición de las disensiones en la línea del Rin y el robustecimiento de la comunidad europea.

Desde el punto de vista *diplomático*, el plan de Leibniz era totalmente practicable, y el que Leibniz lo presentase bajo la protección del ex canciller de Maguncia, von Boinebug, tan estimado en Francia, le dio cierta esperanza de que se le escucharía. Leibniz se había dado cuenta muy bien de que la función mediadora en un entendimiento franco-alemán debía partir de los Estados de la Liga del Rin, es decir, de su centro, el arzobispado de Maguncia. En un momento más propicio Leibniz habría podido tal vez abrirse paso con sus ideas en la corte de Versalles, sobre todo porque venían abonadas tanto por una serie de argumentos mercantiles como por la tradición francesa de las Cruzadas del tiempo de San Luis, a las que Leibniz alude intencionadamente. Una gran carrera le habría esperado entonces a nuestro filósofo en la corte del Rey Sol. Pero su proyecto llegó precisamente cuando se estaban haciendo los preparativos para la campaña de Luis XIV contra los Países Bajos y contra Suecia. Y no quedaba tiempo alguno para prestar atención a los ambiciosos planes del joven jurista y diplomático alemán. El rey no sabrá nunca nada de él, y los ministros tenían demasiado que hacer y no se ocuparon de las singulares propuestas del joven personaje, que, ciertamente, traía buenas recomendaciones, pero que todavía era completamente desconocido. Los memorandos de Leibniz fueron a parar, de esta manera, al archivo secreto del Estado, donde permanecieron ignorados, hasta que, más tarde, Napoleón —tras su expedición a Egipto— los redescubrió y supo valorarlos.

La empresa de Napoleón proporcionó una tardía prueba *ex post facto* de que la idea de Leibniz no era tan desacertada tampoco desde el punto de vista *estratégico,* sino que incidía exactamente en el punto preciso que podía garantizar el control del Mediterráneo. En este libro no podemos hacer otra cosa que aludir de paso a este aspecto histórico-militar. Pues lo que aquí nos interesaba mostrar era sobre todo que los planes políticos del filósofo alemán nacían del centro de su pensamiento y se insertaban en la tendencia básica de su vida hacia la armonización y el establecimiento de composibilidades. La actividad política de Leibniz sigue los mismos principios que determinan también su interpretación teórica del mundo.

2. Unicamente el fracaso de su gestión diplomática hace a Leibniz encontrar el camino de las ciencias, sin que por ello renuncie a seguir observando también en el futuro los acontecimientos del mundo y a intervenir en ellos, más bien con sus consejos que con su actividad. Aquí no podemos seguir en detalle la carrera política de Leibniz. En París, tras el fracaso de su *Consilium Aegipciacum,* Leibniz se entrega de lleno a la vida científica. Encuentros con los primeros científicos de su tiempo, tomas de contacto con las Academias de París y de Londres, proyecto de una nueva máquina de calcular, elaboración del cálculo infinitesimal, estudios sobre la *characteristica universalis,* discusión con el cartesianismo, ávida recepción de la biología contemporánea: todas estas cosas llenan los años siguientes, hasta que Leibniz vuelve a encontrar en Hannover un círculo de influencia que le permita desplegar una actividad política activa.

Pero ahora el centro de gravedad cambia, de todos modos. Si el joven Leibniz, que no estaba ligado to-

davía a los intereses dinásticos, puede orientar directamente sus ideas políticas a los problemas de la totalidad del Imperio, ahora tiene que servir al particularismo del pequeño Estado alemán y procurar acomodar los deseos peculiares de éste al bien del Imperio. Esto quita, naturalmente, a sus ideas mucho de los grandes vuelos de antes, pero, por otro lado, su pensamiento político se vuelve también más realista, se aproxima más a los hechos —un realismo que se refleja también en su pensamiento filosófico—. Para poder valorar aquí con justicia las dimensiones de su actividad y poder poner al descubierto los motivos internos ocultos que le mueven, debemos tornar ahora a un memorando redactado con anterioridad al plan egipcio y que aquí hemos pospuesto porque el pensamiento universal de Leibniz aparece con mayor claridad en el proyecto egipcio que en todos sus otros memorandos políticos. El memorando a que ahora nos referimos tiene el título de *Sugerencias acerca del modo de asentar sobre base firme la «securitas publica interna et externa» y el «status praesens» del Imperio en las circunstancias actuales.*

El escrito está redactado *ad hoc*, como una *Promemoria* escrita por encargo de Boineburg para el arzobispo de Maguncia y para los príncipes alemanes. La ocasión es la gran amenaza en que se encuentran los pequeños Estados del oeste de Alemania a causa de las agresiones de Luis XIV. Su propósito consiste en oponer al rey francés un frente defensivo militar y político basado en una Liga del Imperio firmemente concentrada en el aspecto de la organización. Mas, para Leibniz, esta tarea se amplía, por así decirlo, a la totalidad; las soluciones parciales no pueden tener sentido si no se presta atención al todo. El proyecto de una alianza defensiva de los Estados del Imperio alemán se convierte así en el punto de partida de una reforma radical del Imperio (reforma en la que Leibniz tiene siempre en cuenta lo que resulta posible en la realidad política; es decir, evita los fines utópicos, al menos para los primeros pasos, sin excluirlos totalmente como perspec-

tiva lejana)[2]. Lo que a Leibniz le interesaba era asegurar la efectividad de un ejecutivo imperial, conservando los derechos políticos particulares de cada uno de los Estados del Imperio: un Consejo federal debe detentar el poder político ejecutivo; una Caja federal común, proporcionar los recursos necesarios para las tareas generales, y un Ejército federal, de 20.000 hombres al principio, vigilar y proteger la línea del Rin. Para poder alistar los contingentes de tropas, Leibniz propone una reforma adminisitrativa corres-

[2] Hermann Aubin apenas estima las *Sugerencias* como un plan de reforma del Imperio, viendo en ello sólo un «recurso momentáneo..., sugerido esencialmente por las preocupaciones del electorado de Maguncia»; «Leibniz-Vorträge», *l. c.*, página 128. Por otro lado se ve obligado a confesar: «Es el proyecto más amplio y mejor elaborado para fortalecer la estructura del Imperio, producido por la época del poder absoluto de los príncipes en los siglos XVII y XVIII», *o. c.*, página 127 ss. Sin embargo, según mi parecer, a Aubin se le escapa cuál fue la verdadera cuestión que movió a Leibniz a elaborar su plan. Naturalmente tuvo que acomodarlo a la situación política real y partir de los hechos dados. Pero el que aprovechase el instante de la crisis común para arrancar a los príncipes una consolidación institucional del conjunto del Imperio, que habría de ser duradera, demuestra que su pensamiento político era realista y va más allá de la situación momentánea. Querer ver en esto tan sólo un socorro táctico es pasar de lado junto al núcleo del pensamiento de Leibniz. Aubin argumenta: «No nos atrevemos a decir que las *Sugerencias* sean un plan de reforma del Imperio... De hecho no se llegó más que a instaurar —al lado y como sucedáneo del aparato imperial, que ya no bastaba— una liga de príncipes, con el emperador a la cabeza. Esta liga tapaba los agujeros de la constitución del Imperio y estaba basada en el capricho y el interés propio; por ello no se logró hacerla agradable al paladar de los príncipes orgullosos de su superioridad, más que acudiendo a recursos astutos. No es preciso partir en absoluto de las exigencias que las tendencias centralistas de un período posterior presentaron al Estado nacional alemán; basta con hacer una comparación, en la época propia de Leibniz, con las potencias del Oeste, que se habían adelantado, para ver que Leibniz se detuvo antes de llegar a la mitad del camino que había de devolver la salud al Imperio, y eludió más bien la solución, dejando sin conciliar la profunda oposición entre el todo y las partes»; l. c., pp. 128 ss.

Lo que Aubin considera aquí como prueba de que el plan de Leibniz tenía un carácter de solución momentánea y de urgencia es en realidad precisamente la demostración de que Leibniz pensaba en una constitución duradera. En efecto, ya hemos visto antes que el equilibrio de los intereses,

pondiente: los territorios vecinos deben unirse para formar ligas de acción unitaria, cosa que resultaba absolutamente necesaria dado el fraccionamiento del Imperio en 355 territorios, muchos de los cuales eran minúsculos, si es que se quería crear la posibilidad de una actuación militar[3]. Esto significa que Leibniz deseaba que se estableciesen primero los tres órganos más esenciales de una federación: un consejo ejecutivo, un tesoro federal y un ejército federal. Para no despertar desconfianzas fuera y evitar una inminente intervención de Luis XIV, la federación debería ser considerada como un asunto rigurosamente confidencial, como una alianza secreta. Leibniz esperaba que, con el curso del tiempo, de la unión de los intereses comunes y de los primeros estadios de una unificación administrativa surgirían unos vínculos más firmes y más hondos que habrían de fortalecer cada vez más al Imperio en su conjunto. La unión de los Estados como armonización de sus intereses debería favorecer el *commune bonum* y de esta manera presentarse al mismo tiempo como provechosa para los miembros particulares.

Se ha reprochado a Leibniz el que en sus *Sugerencias* condescendiese demasiado con las tendencias particularistas. Su alianza secreta habría dependido en última instancia de la buena voluntad de los príncipes y habría fracasado necesariamente al chocar con las aspiraciones divergentes. Sin embargo, tal repro-

su concordancia mutua en una armonía de composibilidades, era para Leibniz la garantía de que un organismo —y, por tanto, en la vida política, una organización— pudiera ser duradera y funcionar sin tropiezos. En tal tipo de conexión pensaba también Leibniz al proponer su liga imperial. Aplicar los módulos de las potencias del Oeste europeo es un punto de vista absolutamente ahistórico, pues en éstas se daban precisamente unos presupuestos jurídico-políticos y económicos, distintos, que habían permitido superar los principados particularistas (en una época en que el absolutismo nació del feudalismo). Pero en Alemania subsistían los territorios soberanos independientes y no era posible eliminarlos en absoluto; había que contar con ellos si se quería lograr una consolidación del Imperio.

[3] Esta última propuesta de Leibniz fue la única de sus *Sugerencias* que se incluyó en el orden de defensa del Imperio de 1681.

che no tiene en cuenta la realidad política de aquella época. El mismo Leibniz se queja en su escrito de que la constitución del Imperio está deshecha y de que la Dieta permanente de Ratisbona «ya no sirve para nada». La inconsistente sociedad de Estados autónomos, a los que la Paz de Westfalia había concedido derechos soberanos, sólo podía ser vinculada en una organización más firme si se comprendía cuál era el interés bien entendido de cada individuo, que se encuentra en el *commune bonum*, pero no por un decreto del emperador. Leibniz tenía que contar con esto si quería pensar en absoluto que la realización de su proyecto fuera posible. Es realmente significativo del sentido político realista desplegado por Leibniz el que no trazase proyectos utópicos, sino que hiciera tema de sus meditaciones lo más objetivamente posible. Incluso esta moderada apelación al sentido común y al conocimiento del provecho propio fracasó al chocar con el miope egoísmo de los príncipes. ¿Qué habría ocurrido con un plan más amplio?

En el curso de su carrera política Leibniz se convierte cada vez más en el abogado de la soberanía de los Estados particulares, pues era la única que podía garantizar un resurgimiento económico del decaído Imperio, después de que la soberanía del emperador se había mostrado débil y se había convertido en un obstáculo en lugar de ser un motor impulsor. También en esto Leibniz piensa de manera más sensata que los fanáticos patriotas. La práctica administrativa adquirida al servicio de la Corte de Hannover le había mostrado que sólo un gobierno territorial enérgico, al que el egoísmo del emperador no impidiera aprovechar los adelantos de la economía, podía promover el bienestar de sus súbditos. Leibniz distingue así el *ius suprematus* del *ius maiestatis*. El primero es la soberanía del poder político, que debe corresponder a los príncipes territoriales si no se quiere que los territorios queden atrasados por falta de una dirección planificada; el segundo es la representación suprema, el espejo en el que confluyen de nuevo todas las funciones soberanas —y el que conozca la importancia que Leibniz daba al principio metafísico de la *repraesentatio* no creerá que lo desdeñaba en

la vida de los Estados. La relación entre la soberanía y la majestad es análoga a la que rige entre el órgano y el organismo: el órgano realiza la función que le es propia de manera espontánea, por así decirlo; pero el organismo, en cuanto estructura del todo, es a la vez el garante de que el órgano pueda funcionar de acuerdo con la finalidad interna; el organismo representa la totalidad de los órganos. En la representación se da la recapitulación de la pluralidad en el uno.

Kurt Huber[4] ha subrayado con razón que el concepto moderno de soberanía tuvo en Leibniz su primera versión netamente perfilada. De todos modos, no podemos dejar de manifestar nuestra disconformidad con el hecho de que Huber vea mezcladas en Leibniz las ideas del Estado moderno con las propias del Imperio medieval, el cual se basaba en una relación de fidelidad feudal de los grandes para con el emperador. La majestad no es en modo alguno para Leibniz el Imperio de Carlomagno o el «Sacro Imperio Romano de la Nación Germánica». Como se ha dicho, para él es la *repraesentatio* de un todo funcional, y, en cuanto tal, garantía de la composibilidad y armonía de sus miembros. La majestad no tiene función más importante que la de mantener la unión recíproca de los soberanos aislados y con ello armonizar el *commune bonum* —el bien público— de cada Estado particular con el *commune bonum* —el bien común— de la federación. Esta es una tarea no propiamente política, sino sacral (en un sentido parecido a como todo derecho puede ser considerado como algo

[4] Huber, *Leibniz*, pp. 11 y 314 ss. Huber es, entre los modernos investigadores de Leibniz, el que mayor importancia ha dado a la actividad política y diplomática del filósofo. Pero también él es víctima de la leyenda del Leibniz «soñador», que se perdía en las realidades, siendo así que de hecho Leibniz hizo todo lo posible por integrar las realidades en su cálculo político-estatal. El que no lograra éxito es algo que no depende de la lejanía del sabio a la realidad, sino de que a él, que era un extraño, le faltaba el fundamento de clase social sobre el cual hubiera podido convertir sus deseos en una fuerza de choque organizada. Merecería la pena comparar en este sentido la actividad política de Leibniz en Hannover con la actividad ministerial de Goethe en Weimar.

sacral); tal misión no proporciona al emperador ningún medio de coacción supraestatal; lo que le otorga principalmente es una autoridad que todos deben respetar, autoridad que es apoyada y fortalecida por el mandato de la razón (al cual no debería ser inaccesible el Consejo de los Príncipes, pues es también, en efecto, el mandato de la máxima utilidad). Lo que aquí le importa a Leibniz es dar nueva vida a la unidad del Imperio —que de hecho había decaído, pero que todavía subsistía en el derecho de gentes y en el derecho político— elaborando una constitución que uniese los postulados racionales con los hechos históricos. No hay aquí una prolongación romántica de las condiciones de vida medievales, sino sólo una constitución proyectada *ad hoc*, la cual debe ser capaz de transformar el presente tan lamentable en un futuro mejor.

Pero la realidad política remitía a Leibniz a las soberanías territoriales, que eran las únicas formaciones políticas subsistentes capaces de funcionar. Es interesante ver que Leibniz concede el *ius suprematus*, la soberanía, sólo a los territorios capaces de mantener un ejército y que alcanzasen una determinada extensión. Con ello se enfrenta a los pequeños Estados que fraccionaban a Alemania, a las 355 soberanías independientes en las que se encontraba escindido el Imperio en su época. El trasfondo económico de esta toma de posición salta a la vista: sólo un territorio suficientemente grande podía promover el desarrollo de las fuerzas productivas, tal como correspondía al estado de la investigación científico-natural, y sólo él podía llevar a cabo la política mercantilista que era entonces el presupuesto del bienestar interno de los Estados. Las ideas de Leibniz acerca de la reforma del Imperio no son abstractas, sino que arrancan de un conocimiento adquirido ya antes y confirmado por estudios sobre la economía política francesa realizados durante sus años pasados en París: el conocimiento de que el absolutismo ha de realizar determinadas tareas que tienen una importancia decisiva para el bien del pueblo y para el desarrollo de la humanidad.

Leibniz pensaba aquí en una alianza del príncipe

absolutista con la naciente burguesía, tal como se daba en su tiempo, al menos parcialmente, en Inglaterra y en Francia. Pero en Alemania no existía aún tal burguesía; el soberano, que gobernaba de manera absolutista, se apoyaba más bien en la nobleza, que seguía siendo más o menos feudalista, es decir, se apoyaba precisamente sobre aquella capa que en Francia había formado la Fronda. Por ello las ideas de Leibniz habían de resultar en el fondo inadecuadas a la época, aunque en verdad eran sumamente adecuadas, vistas con la perspectiva de la historia universal. Leibniz fracasó en última instancia a causa de la miseria alemana, como fracasaron más tarde Goethe en Weimar y Hegel en Bamberg [5].

3. Leibniz, que estaba al servicio de la Casa de los Güelfos, tuvo que acomodarse a las necesidades de los pequeños Estados alemanes y al particularismo de los príncipes; y ello no sólo porque su situación no le permitía elegir otra cosa, sino porque, como hemos dicho, dadas las circunstancias jurídicas y políticas existentes, sólo los territorios podían hacer progresar económicamente a Alemania; el particularismo tenía que aparecer así como un mal necesario. Pero esto no significa que Leibniz renunciase a sus sueños y a sus ideas acerca de una política de bienestar y de cultura de grandes vuelos, realizada de una manera centralista. Lo que ocurrió fue que no encontró en Alemania espacio alguno para dar figura concreta a esas ideas y mucho menos para llevarlas a la práctica. Luego veremos cómo intentó aprovechar con toda energía la primera oportunidad que se le ofreció en este sentido fuera de Alemania.

Por lo pronto su relación de servicio con la Corte de Hannover le obligó a ocuparse de los asuntos de

[5] Sobre el intento de Hegel de desarrollar una actividad política, y sobre el fracaso de este intento, véase W. R. Beyer, *Zwischen Phänomenologie und Politik, Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung*, Francfort, 1955. Un análisis de los distintos puntos de arranque de la actividad política de Leibniz y de Hegel, así como de la diferente suerte de ambos filósofos alemanes como publicistas políticos, iluminaría la diferencia histórica entre ellos en el proceso de desarrollo de la ideología burguesa.

ésta. Antes hemos visto cómo Leibniz amplió el encargo de escribir la historia de la Casa Güelfa hasta convertirlo en una historia universal del Imperio, y cómo concibió así, anticipándose a su tiempo, la metodología de una historia crítica. Esta actividad historiográfica se hallaba al mismo tiempo en conexión con su actividad político-jurídica, orientada a conseguir la dignidad de príncipe elector para la Casa de Hannover y más tarde a justificar las pretensiones de Hanover a la sucesión del trono inglés. En ambos casos desplegó Leibniz un considerable talento jurídico, si bien esto estaba al servicio de intereses que eran completamente periféricos a los suyos propios. También en estos asuntos, que constituían tareas políticas estrechamente limitadas, tuvo éxito Leibniz, éxito que a él le debió de parecer, de todos modos, poco importante.

La historiadora Waltraut Fricke, recientemente fallecida, ha dedicado no hace mucho a este tema un trabajo digno de leerse [6].

Este trabajo es una tesis doctoral, cuyo valor efectivo consiste por lo pronto sólo en una diligente recopilación de los hechos. Mas justamente este aprovechamiento de las fuentes lleva, sin embargo, al lector político y filósofo a hacerse interesantes consideraciones. En el ejemplo de Leibniz se muestra hasta qué punto la estrechez de las circunstancias existentes en los pequeños Estados alemanes de los siglos XVII y XVIII tenía que impedir el desarrollo individual de un hombre políticamente activo y crear determinados rasgos caracterológicos fijos, que todavía hoy definen la conciencia política de una gran mayoría de los alemanes. Entre estos rasgos se hallaba, por un lado, el ilusionismo político, que con frecuencia iba más allá de lo que resultaba posible en la práctica y que se pone de manifiesto en numerosos planes y proyectos; y, por otro lado, la inclinación a eludir la responsabilidad personal. Estos dos factores, que determinan la actuación de Leibniz en el problema de la sucesión, nacían de la situación del político en la

[6] Waltraud Fricke, *Leibniz und die englische Sukzession des Hauses Hannover*, Hildesheim, 1957.

corte absolutista, en la cual la política se concertaba en una mezcolanza de «acción principal y estatal», de una parte, y de intrigas, por otra. La dramaturgia de aquella época, con sus personajes, es un fiel espejo de tal atmósfera.

Así, pues, se es injusto con Leibniz cuando se achacan a su personalidad ciertas insuficiencias de su actuación. Tendríamos que abordar aquí demasiados puntos de carácter histórico si quisiéramos poner de manifiesto la manera como Leibniz desarrolló su actividad política, condicionada por la estructura de los pequeños principados. Si lo hiciéramos no sería difícil trazar una línea que llega desde Leibniz hasta nuestros días, pasando por Goethe y por Hegel; y con ello fundamentaríamos históricamente la complicada y desagradable relación del intelectual alemán con la política.

En lo que respecta a Leibniz, el trabajo de W. Fricke aporta también, en su apéndice documental, ideas esenciales, pues quedan en él de manifiesto tanto su aspiración a la gran política como asimismo las limitaciones que las circunstancias externas le imponían. De todos modos, en el resumen del libro la autora subraya también el influjo que Leibniz pudo tener sobre la sucesión al trono de Inglaterra. Un hombre de su categoría y de su prestigio en el mundo intelectual europeo ejercía ya por el simple peso internacional de su nombre un influjo importante, cosa que puede demostrarse también por las cartas. No hay que pensar que este influjo fuera demasiado pequeño. Con todo, este estudio revela las limitaciones a que Leibniz se encontraba sometido en el ambiente de aquel pequeño Estado.

Por ello Leibniz intenta aprovechar con tanta más fuerza la ocasión que se le ofrece de poder influir en la organización metódica de un gran imperio, cuando el zar ruso Pedro el Grande estuvo en Alemania y trabó contacto con él. Pasó mucho tiempo antes de que Leibniz prestase atención a Pedro el Grande y a la problemática de la organización del Imperio ruso. En 1697 menciona Leibniz por vez primera, bien que con manifiesto interés, al zar con ocasión del viaje de estudios emprendido de incógnito por éste a Europa

occidental. Pero hasta 1711 no se llega a un encuentro personal entre el filósofo y el monarca, encuentro que és, de todos modos, rico en consecuencias[7]. A partir de ahora es Leibniz una gran autoridad en la política del Oeste con el Este de Europa, pero también en la política de Rusia con el Oeste. Por vez primera consigue aquí Leibniz dar el salto a la gran política y participar —si no de manera determinante, sí al menos de forma independiente e imposible de desoir— en la conformación del acontecer mundial. Y para Leibniz constituye una profunda satisfacción el que su intervención se dé no en la diplomacia de los Estados europeos, que estaba orientada a los puros problemas del día y que sólo era manipulable a corto plazo, sino en la organización —que diponía de grandes espacios y de largos plazos— del gigantesco Imperio ruso, del cual ensalza repetidamente, como una de sus ventajas, el no hallarse cargado de tradiciones fijas, por lo cual podía ser organizado y desarrollado según puntos de vista puramente racionales.

Las reformas de Pedro el Grande cambiaron radicalmente la idea que nuestro filósofo tenía de Rusia. En 1669, siendo un joven jurista, había redactado por encargo de Boineburg un memorando sobre la sucesión al trono de Polonia (es éste su primer memorando político). En él llamaba la atención sobre Rusia, presentándola como una amenaza para el equilibrio europeo y viendo en el incivilizado y semibárbaro país del Este un peligro para la cultura occidental. Es verdad que en el memorando este aspecto negativo se subraya con más fuerza de lo que correspondía a la realidad, precisamente para hacer agradable a la nobleza polaca al pretendiente de Brandeburgo y Baviera, el príncipe elector del Palatinado-Neuburg, pues tal era la finalidad del escrito. Sin embargo, detrás de las exageraciones se encuentra el auténtico sentimiento de intranquilidad que un coloso de poder

[7] Sobre este problema véase en especial: Lieselotte Richter, *Leibniz und sein Russlandbild*, l. c.; Ernst Benz, *Leibniz und Peter der Grosse*, Berlín, 1947. En estos libros se encuentra más bibliografía, y sobre todo hay en el de Lieselotte Richter una relación de manuscritos referentes a Rusia existentes en el Leibniz-Archiv de Hannover.

de las dimensiones de Rusia tenía que producir a un europeo, en tanto apareciese como algo completamente diferente, como una potencia extraña, no-europea y antieuropea.

Las cosas cambian, sin embargo, con Pedro el Grande. Sus reformas tienden a establecer contacto con la civilización occidental, y de hecho él dio el impulso para que se produjese un desarrollo en el cual Rusia, conservando sus propios valores, se europeizó, abriéndose al espíritu europeo. Leibniz se dio cuenta bastante pronto de que este proceso debía llevar a la intervención de Rusia en la política europea occidental, de igual manera que antes su heterogeneidad asiática la excluía de ella. Y Leibniz se dio cuenta también de la inmensa oportunidad que significaba el trasladar el superior nivel europeo de producción al Imperio del Este, en el que reinaba aún un feudalismo primitivo. El absolutismo deseado e impuesto por Pedro el Grande, que destruyó la Fronda feudal, lo mismo que había ocurrido un siglo antes en Francia, creó la ocasión única de iniciar, sin necesidad de tener en cuenta lo anterior ni lo presente, una organización del Estado que combinaba el mejoramiento económico con una grandiosa planificación económica, la cual hacía realidad la unidad de teoría y práctica a la que Leibniz había aspirado siempre [8]. Las propuestas de Leibniz al zar prevén, en una combinación coordinada, lo siguiente: Desarrollo de la economía campesina, de la minería, de los oficios, construcción de canales y vías de comunicación, desecación de pantanos, erección de colonias extranjeras, construcción de imprentas, bibliotecas, museos de ciencias naturales, organización del sistema educativo desde las escuelas primarias hasta

[8] En circunstancias sociales completamente distintas estos planes han sido realizados en cierto sentido por la posición adoptada hoy por las Academias soviéticas (que tienen plena conciencia de su vinculación con los proyectos de Leibniz): tales Academias son institutos de investigación teórica, cuyos resultados han de ser llevados a la práctica de acuerdo con los planes de ellas, pero cuyos objetos son codeterminados también, a la inversa, por las cuestiones procedentes de la práctica, siendo así compensada su especialización por la composición universalista de la Academia.

las academias, compilación de material de estudio de tipo técnico y artístico [9]. El programa de Leibniz, expuesto una y otra vez, de investigar los extensos territorios de Rusia en el aspecto etnológico y lingüístico, es seguramente algo que no nace sólo de su propio interés por estas cuestiones, sino también del pensamiento de que no se podía imponer a la pluralidad de pueblos de Rusia una política centralista, sino que era preciso tener en consideración las particularidades nacionales.

Leibniz redactó numerosos y detallados memorandos para Pedro el Grande. En una larga audiencia tenida con él el 30 de octubre de 1711, después de la cual quedó incorporado también al servicio imperial, Leibniz expuso sus ideas al zar y encontró en éste la máxima comprensión, hasta el punto de que quiso hacerle el encargo de codificar una nueva legislación rusa [10]. Leibniz se encontró por segunda vez con el zar en 1712, en Karlsbad, y tuvo que acompañarle a Teplitz y a Dresde. En este viaje tuvo ocasión de hablar extensamente con él sobre la transformación y la reforma del Imperio ruso. Pedro el Grande le nombró honoríficamente consejero secreto de justicia del emperador ruso, con un sueldo adecuado. En cuanto tal, es decir, en su doble cargo de funcionario estatal de Hannover y de Rusia, Leibniz intervino luego en las negociaciones entre el emperador alemán y el embajador ruso para establecer una alianza en la Guerra de Sucesión española. La paz de Utrecht de 1713 hizo superfluas estas negociaciones, mas Leibniz había conseguido, sin embargo, introducir así a Rusia por vez primera en el juego de las fuerzas europeas. Con ello preparó una constelación de poderes que encontró luego su prolongación en la alianza de María Teresa con la zarina Isabel, en la alianza aus-

[9] Véase L. Richter, *o. c.*, p. 45 y *passim*.

[10] Leibniz escribe acerca de esto a la princesa Sofía: «Vuestra alteza principesca encontrará extraordinario el que yo haya de ser, en cierto sentido, bien que sólo de lejos, el Solón de Rusia. En efecto, el zar me ha hecho decir, por intermedio de su gran canciller, el conde Golofkin, que debo revisar las leyes y esbozar los decretos sobre el derecho y la administración de la justicia» (citado en el texto original francés por L. Richter, *o. c.*, p. 51).

tro-rusa de 1809, en la unión europea común contra Napoleón en 1813, y en la Santa Alianza.

Leibniz fue el primero en concebir la constelación política de los próximos siglos. Tras haber fracasado su plan de una armonía de los intereses europeos, que habría eliminado las diferencias existentes entre la Casa de Habsburgo y Francia, Leibniz desarrolló la idea de un equilibrio que debía poner coto a las ambiciones francesas de hegemonía sobre el continente y, por otro lado, ayudar a Austria-Hungría en su función defensiva contra los turcos. Al primer fin servía un pacto de amistad y armisticio entre el emperador y el zar, una especie de aseguramiento de las espaldas [11]; y al segundo, un pacto de asistencia mutua contra el Imperio otomano, que debía abrir y asegurar a Rusia el camino hacia los Balcanes, y a Austria el acceso al Adriático. En estos planes Leibniz se reveló una vez más como agudo y previsor diplomático de rango europeo, cuyas ideas básicas estaban de acuerdo con las realidades del espacio político extendido entre el Atlántico y los Urales, y tenían como meta una composibilidad pacífica de las potencias, dominada por una coincidencia bien entendida de los intereses. El hecho de que Leibniz incluyese de este modo a Rusia en sus planes demuestra su sentido del futuro, del cual está grávido el presente (para emplear una de sus frases). Indudablemente esto tuvo su motivación última en la fascinación ejercida por Pedro el Grande, en el cual Leibniz veía un «héroe», un «gran hombre y príncipe». «Toda mi ambición ha consistido en encontrar un gran príncipe que tuviera algo más que ideas corrientes, y creo que en las cosas humanas no hay nada tan bello y noble como una gran sabiduría unida con un gran poder» [12]. Este era el deseo de Leibniz a sus 30 años. En Pedro el Grande creyó verlo cumplido.

[11] La concepción política de Bismarck de mantener libre la espalda frente a Rusia para crear un equilibrio europeo en torno al Rin, no es, pues, ni nueva ni especialmente aguda; es la consecuencia de política realista que resulta de la posición de Alemania entre las potencias, y aparece ya aquí en Leibniz.

[12] Citado por L. Richter, *o. c.*, p. 25.

Las primeras noticias de Leibniz acerca de su entrevista con el zar están dominadas totalmente por la impresión recibida de haber encontrado en él una gran personalidad soberana, cuya categoría sobrepasaba la de los potentados ordinarios. Es preciso pensar a este propósito que Pedro el Grande se destacaba, en efecto, para Leibniz muy por encima del gran número de pequeños príncipes alemanes que conocía a su alrededor, los cuales, aunque lo hubieran querido, no estaban en situación de rebasar la estrechez de su diminuto territorio. Frente a este espejo, el relieve del zar tenía que destacar de una manera especialmente plástica. El encuentro de Leibniz con Pedro el Grande en Torgau tiene una cierta semejanza con el encuentro de Goethe con Napoleón en Erfurt. Ambos escritores se encontraban al servicio de un pequeño príncipe alemán; ambos conocían por propia experiencia la pequeñez de la atmósfera cortesana de Alemania, la lucha de intrigas por cosas indignas, el fracaso ante la miseria alemana. Y ambos se enfrentan de pronto a un soberano de gran personalidad, que piensa y proyecta a gran escala, y se encuentran fascinados, tal vez más de lo justo, pero que se comprende por el contraste. Hegel, que nunca pudo encontrarse personalmente con Napoleón, sintió lo mismo. Es una exigencia de la historia alemana de aquellos siglos el que las imágenes ideales de la grandeza política sólo pudieran ser importadas del extranjero. Leibniz no constituye una excepción a este hecho.

4. El centro de los afanes políticos del filósofo no lo ocupa sólo el juego de fuerzas de las potencias. Leibniz es el último que hubiera considerado la política de fuerza en sí misma como una tarea digna del hombre. Sus trabajos por lograr una armonización de los intereses contrapuestos tiene siempre como meta el *commune bonum*, «lo mejor para todos», en el sentido de la prosperidad de la población, del aumento del bienestar individual, del fomento de la educación y del saber, de la posibilitación de los adelantos técnicos y económicos. Todo esto constituye para él una unidad que no se puede disgregar sin perjuicio para el todo. A Leibniz le importaba más que nada

el desarrollo de las ciencias y su aplicación a la práctica. El desarrollo de los conocimientos es la garantía del progreso de la humanidad. Para hacer esto posible es necesario emprender y llevar adelante una política cultural bien planificada.

La estima práctico-política de Leibniz por la ciencia es naturalmente fruto de su siglo. Los rápidos progresos hechos en las ciencias naturales a partir del Renacimiento, el avance de la investigación exacta sobre las supersticiones y las especulaciones pseudocientíficas [13], el aumento —ligado con esto— del aprovechamiento técnico de la naturaleza y el incremento de la producción y de la rentabilidad de la producción operan conjuntamente para grabar en la conciencia el hecho de que el proceso del conocimiento científico y del adelanto económico-social se encuentran estrechamente entrelazados. Y Leibniz, cuyo propósito estaba orientado tan totalmente a la unión de teoría y práctica, tenía que considerar esta tendencia propia de la época como una cuestión personal.

Sobre este trasfondo hay que contemplar los afanes de Leibniz por fundar Academias. Esto le puso en relación con varias cortes importantes de Europa. Berlín, Viena, Dresde y Petersburgo fueron los lugares en que promovió fundaciones de Academias [14].

El plan era antiguo. Apareció ya durante su época de Maguncia y quedó fijado en un memorando. Sin embargo, este plan no surgió aisladamente junto a otros proyectos e ideas de Leibniz, sino que reflejaba estos principios universalísimos en el medio específico de la ciencia y de la cultura. De igual manera que en su actividad política encontramos una y otra vez, como hilo conductor, la categoría ontológica de la composibilidad, así en la idea de la Academia tropezamos con el principio de la conexión universal de todo con todo. El aislamiento de las ciencias particulares tenía que resultar funesto, pues con ello quedaría destruida la unidad del mundo en el espejo de la conciencia. La mónada es *repraesentatio mundi.* Si se la priva de su carácter mundano, pierde su sustancialidad, se torna inconsistente. Y esto mismo le ocurrirá también a la ciencia que se separe de la totalidad de lo espiritual [15]. Precisamente la ciencia, en cuanto conocimiento fundamentador de las cosas y de sus relaciones, necesita de la universalidad.

La idea leibniziana de la Academia es la primera reacción consciente contra la división del trabajo, que cada vez se disgregaba más en la sociedad moderna. Leibniz ve que esto resulta inevitable, pero se da cuenta de que es preciso iniciar un movimiento contrapuesto, si no se quiere que la ciencia, en cuanto dominio del hombre sobre la naturaleza, escape al control de aquél. En la época de Leibniz hunde propiamente sus raíces la idea de la Universidad occidental y su concepto de formación, pues entonces se tornó problemática por vez primera la unidad de las ciencias y de la imagen del mundo, por lo cual hubo de ser asegurada de manera consciente, es decir, programática. Así, pues, lo que en Aristóteles, Alberto Magno y Tomás de Aquino era todavía una unidad, gracias a que la diferenciación era pequeña (sobre todo en el proceso de trabajo), se convierte a partir de ahora en una tarea que hay que abordar continuamente y que cada vez resulta más difícil realizar. Semejante tarea no puede ya llevarla a cabo el individuo, por muy enciclopédicos que sean su formación y sus intereses, sino tan sólo una pluralidad organizada y cooperante de científicos. El equipo, el colectivo como sociedad organizada de producción, se convierte cada vez más, desde el comienzo de la Edad Moderna, en una exigencia, más aún, en un presupuesto metódico tanto del trabajo científico como del trabajo técnico-industrial.

[13] Véase Paul Hazard, *La crisis de la conciencia europea* (trad. alemana, Hamburgo, 1939, especialmente pp. 189 ss. y 354 ss.).

[14] Harnack, *Geschichte der Preussischen Akademie der Wissenschaftten,* Berlín, 1900, describe con detalle la historia de los planes de Leibniz sobre la Academia.

[15] El *totum* como categoría dialéctica central es conservada luego acentuadamente por Hegel, para el cual sólo la totalidad es verdaderamente la realidad; véase Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel,* Berlín, 1951; sobre esta obra, con especial atención a su aspecto categorial, véase mi recensión en «Deutsche Literaturzeitung», año 73, número 9, columnas 517 ss.

Leibniz fue sin duda el primero para quien esta nueva forma de trabajo intelectual se convirtió en el problema de la organización de la ciencia. El mismo, en su inmensa correspondencia, intentó practicar el trabajo colectivo. Pero tenía conciencia de que esta forma de colaboración era necesariamente contingente y dependía de las particularidades y de las variaciones de los individuos. Sólo una vinculación organizada y fija podría crear los presupuestos aptos para hacer que triunfase el tipo de la ciencia moderna. El futuro de nuestro sistema de formación, más aún, la preponderancia de las ciencias en el proceso del mundo (este postulado racional de la Edad Moderna) dependerían necesariamente, pensaba Leibniz, de la acertada resolución de este problema. Este era, en su sentido más hondo, un programa de *política cultural,* pues aquí la cultura debería convertirse realmente en el contenido de la política, y ésta en una función de aquélla.

La idea de la Academia va más allá de la tendencia enciclopédica puramente personal de su propugnador y se integra en la esfera del cuerpo social. Con ello adquiere un peso completamente distinto, también en el plan total del pensamiento leibniziano. Así se comprende el que Leibniz dedicase tanto tiempo y tanto espacio, en el conjunto de sus fines políticos y de la obra de su vida, a estos proyectos. Déjase oir aquí no sólo la ambición del científico, sino más bien la voluntad —consciente del problema y de su propia responsabilidad— del político que piensa y proyecta dentro de las perspectivas futuras de la historia universal. Hasta mucho después de su muerte no se logró ver la importancia de estos proyectos y llevarlos a la práctica.

Mientras vivió Leibniz no consiguió fundar más que la Academia berlinesa, de la cual fue primer presidente. Incluso esta fundación es sólo el fruto tardío de un deseo abrigado ya por el joven Leibniz. En 1669, a sus 23 años, redactó, en efecto, un memorando para el príncipe elector de Maguncia, que era archicanciller del Imperio: *De vera ratione reformandi rem litterariam meditationes.* Ya este primer plan de la Academia, del que Hubert ha dicho con razón que es

«el germen de todas las posteriores fundaciones y proyectos de Academias del maestro maduro»[16], se distingue radicalmente de las instituciones anteriores de Inglaterra y de Francia, de la *Royal Society* y de la *Académie Francaise.* Leibniz piensa no sólo en una sociedad de sabios, en un órgano para publicar los resultados de las investigaciones, sino sobre todo en la utilidad pública, en el *commune bonum,* que la colaboración de los científicos puede promover. ¡La primera de las tareas que se asigna a la Academia es la medicina! También la Academia berlinesa debía trabajar en este campo —durante más de 30 años permanece constante en Leibniz esta misma concepción—. El segundo plan sobre la Academia, que es del año 1671[17], resulta todavía más concreto en el aspecto político-social: medidas sociales y económico-populares de grandes consecuencias son asignadas aquí a la competencia de la Academia. Esta «Sociedad Alemana» debería llegar a ser una verdadera república de sabios, que, como *monas monadum,* representaría el todo del Estado y constituiría un gobierno platónico de los filósofos.

Posteriormente Leibniz se vio obligado a ser más modesto. No era posible llevar a la práctica la idea de una Academia imperial, dados los intereses contrapuestos de los territorios particulares. Y mucho más utópico era aún el pensamiento, concebido prematuramente, de una Academia reformadora europea, tal como la propuso a Luis XIV (que no le prestó atención). Academias particulares en Berlín, Viena y Dresde son todo lo que pudo conseguir. Tan sólo la posibilidad de que Pedro el Grande fundase una Academia rusa proporcionó a Leibniz una vez más la esperanza de poder ampliar sus planes y darles un alcance universal. De hecho el borrador de la fundación de la Academia rusa, preparado por Pedro el Grande el 28 de enero de 1724, se basa en las propuestas de Leibniz[18]. El zar murió exactamente un año más tarde, el 28 de enero de 1725. Pero su sucesora, Catalina,

[16] *O. C.*, p. 56.
[17] *Plan de una idea para erigir una Sociedad alemana que incluya las artes y las ciencias.*
[18] Véase L. Richter, *o. c.*, pp. 127 ss.

mandó proseguir la obra de su antecesor. La idea leibniziana de la Academia se impuso así, al menos en Rusia, aunque no consiguiera hacerlo sino un decenio después de la muerte de su autor. Las Academias particulares de Berlín, Viena y Dresde perdieron pronto su función de enlace universal y se convirtieron en instituciones donde se cultivaban ciencias especializadas. Tan sólo en nuestro tiempo ha vuelto a ganar terreno esta concepción de Leibniz, después de que el fraccionamiento positivista ha demostrado ser funesto.

Tenemos que renunciar aquí a seguir en detalle la historia de las fundaciones de Academias y a señalar cuál fue la participación de Leibniz en ellas. En el contexto de un esbozo de su personalidad y de su actividad intelectuales no podemos hacer otra cosa que indicar cómo la idea de la Sociedad brota de las concepciones filosóficas y políticas generales de Leibniz y entroncan con ellas como un programa de política cultural. Tampoco estos planes podemos considerarlos aisladamente, sino que hemos de verlos en conexión con su pensamiento orientado a la práctica.

Justamente los proyectos de erección de Academias (Leibniz las llama Sociedades para distinguirlas de las Universidades, a las que en aquel tiempo se las denominaba a veces Academias) nos revelan una vez más el rasgo universal propio del pensamiento de Leibniz. En éste nada existe por sí mismo, sino que cada cosa está entrelazada con las demás para formar un todo, y ninguna teoría tiene sentido sin práctica, pero tampoco ninguna práctica tiene valor sin teoría. Estas Sociedades son, por así decirlo, el foco donde se concentra la vida de una comunidad, son sostenes del progreso científico, técnico, económico y social; en ellas se conjuntan, al igual que en la mónada, factores perceptivos y apetitivos. Son el organismo que reúne y mantiene la particularidad de sus órganos en una totalidad viviente. Son la garantía de que la diferenciación, la división de la moderna sociedad trabajadora en una pluralidad de existencias parciales no lleva a la disgregación, sino a la coordinación y al ensamblaje de las partes en un todo que resulta tanto más vivo merced a la pluralidad de fun-

ciones individuales; ellas realizan la integración de lo diferenciado. Pero todo esto se encuentra al servicio del hombre, sostenido por un profundo humanismo, que constituye la otra cara de la fría racionalidad del filósofo. El bien de la humanidad, que debe desarrollarse hasta llegar a la identidad plena del hombre consigo mismo como prototipo de su género, es la última meta de este amplio programa de política cultural [19]. La cultura como fuente del bienestar; el bienestar como base de la cultura: este ideal auténticamente burgués de la Ilustración es el que hace de los planes de Leibniz sobre la Academia el punto central de sus aspiraciones políticas.

---

19 En mi estudio no publicado todavía, *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel*, he intentado probar esto, basándome en interesantes manuscritos de Leibniz.

EPILOGO

CAPITULO X

INFLUJOS DEL PENSAMIENTO DE LEIBNIZ[1]

1. De la actividad práctica de Leibniz, la idea de la Academia ha sido la que ha ejercido un influjo más duradero. Esto es un signo de que el problema de la organización científica y de la superación universal de la especialización introducida por la división del trabajo sigue siendo actual, tanto entonces como ahora, en la forma en que lo planteó Leibniz, más aún, se hace cada día más actual. Los planes de la Academia, como manifestación organizativa, práctico-activa de la dialéctica, representan, por así decirlo, el sistema aplicado de la enciclopedia liebniziana.

Casi un siglo después de la muerte de Leibniz, Hegel volvió a abordar de una manera filosófica apropiada el problema de la riqueza enciclopédica y del impulso dialéctico, que constituyen los dos momentos esenciales del pensamiento de Leibniz. Hegel reanudó el hilo allí donde Leibniz lo había dejado. Leibniz, el pensador del Barroco que se alimentaba de la plenitud y que se dilataba por la inmensa riqueza viva de lo fáctico, encuentra su correspondencia en el riguroso pensador del clasicismo, para quien la materia se ordena en un esquematismo rígido; el pensador armónico de los coros polifónicos de la realidad es correspondido por el arquitecto de la Idea

---

[1] Las concepciones que expongo en este capítulo pienso probarlas en detalle en una obra más amplia, que se ocupará de la historia de la tradición leibniziana en Alemania. Para algunos apartados véanse por lo pronto mi artículo *Schelling über Leibniz*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», año 2, pp. 755 ss.; mi extensa introducción a la edición crítica, cuidada por mí, de Ludwig Feuerbach, *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie* (que aparecerá el año próximo), y mis observaciones previas a la edición bilingüe de los escritos filosóficos principales de Leibniz, en la Wissenschaftliche Buchgesellschaft y en Inselverlag, que editamos Wolff von Engelhardt y yo.

absoluta. A pesar de estos contrastes en la fisonomía intelectual y en la tipología del estilo filosófico, no es arbitrario trazar un puente que enlaza a Leibniz con Hegel.

Ambos se encuentran, por el contrario, en los límites extremos de ese movimiento que se acostumbra a llamar *idealismo alemán*; con Leibniz comienza y con Hegel concluye; del uno al otro se extiende una época que debe ser concebida como una unidad y en la cual tienen su lugar histórico pensadores como Lessing, Herder y Goethe, Kant y Fichte y, en cierto sentido, también Schelling[2]. Si se desarrolla esta idea en su evolución histórica se ve que los impulsos leibnizianos, que durante el siglo XVIII fueron llevados por vías erróneas y equivocadas, son reanudados finalmente por Hegel, que es el que más próximo se encuentra a su contenido originario.

[2] Kurt Huber, *o. c.*, pp. 283 ss., traza esquemáticamente la historia de las influencias de Leibniz. En estos apuntes, sacados del material póstumo de Huber, se encuentran muchas observaciones acertadas, las cuales deben ser desembarazadas, sin embargo, de la tendencia básica de este libro, dirigido contra la Ilustración y el racionalismo. Huber tiene indudablemente razón al ver los auténticos sucesores de Leibniz en la línea Lessing-Herder-Goethe (una investigación más precisa de estas relaciones exigiría una exposición exacta de los motivos que influyeron en el denominado «spinozismo» del siglo XVIII, muchos de los cuales no apuntan tanto a Spinoza cuanto a Leibniz). También tiene Huber razón cuando niega que los autores de mediados del siglo XIX —por ejemplo, Trendelenburg, Erdmann y Kuno Fischer— y los intérpretes de Leibniz del siglo XX, de orientación neokantiana o histórico-estilística —Cassirer, Heimsoeth, Stammler, etc.—, hayan entendido a Leibniz. Por otro lado, encuadra demasiado a Kant en la «auténtica» tradición leibniziana y busca en Fichte un empalme que realmente no existe, aproximando así a Leibniz a un idealismo subjetivo que se disfraza de objetivo y del cual Leibniz estaba muy lejos, tanto en sus intenciones como en su realidad. Es preciso añadir que el intento de Huber de considerar a Leibniz como precursor del irracionalismo alemán de los siglos XIX y XX, que pasa por Schelling y por la escuela histórica de la filosofía comprensiva, constituye un empeño ideologista equivocado. Tratándose de un pensador tan universal como Leibniz, no basta en modo alguno con encontrar algunas reminiscencias en autores posteriores para convertir esto en una tradición; es preciso, antes bien, que se cumpla el rasgo fundamental del sistema para poder establecer una auténtica sucesión.

En esta evolución encontramos primeramente a Lessing, que quisiera conservar la herencia ilustrada del gran universalista, pues en él encuentra las ideas que rebasan la estrechez del racionalismo escolar y permiten un progreso dinámico de la filosofía de la razón partiendo de los propios presupuestos de ésta. El programa leibniziano de Lessing, que comienza con la recepción de la teología racional de nuestro filósofo, entendida por él cada vez más como lo que ésta es verdaderamente en Leibniz, a saber: la supresión de la teología a favor de una filosofía científico-universal de la razón, lleva, en el curso de un estudio de Leibniz por Lessing, que duró toda su vida, a una asimilación de sus ideas que supera con mucho su apropiación histórico-crítica hasta convertirlas en un ingrediente vivo de su propia personalidad. Lessing no llegó a realizar su plan de escribir una exposición de la filosofía leibniziana. Pero el material que nos ha dejado permite afirmar que con Lessing comienza en Alemania una tradición leibniziana que subraya y activa el núcleo materialista, antiteológico y dialéctico de su filosofía. Por este camino ha influido Leibniz sobre muchos pensadores, sin que para ello fuera necesario que éstos recurrieran directamente a él mismo. Es éste un camino en el que se encuentra, en todo caso, en una medida igualmente intensa, si no más intensa aún (pues influye sobre el conjunto de la formación burguesa de su época), Cristian Wolff, cuya mediocridad es culpable de muchos malentendidos a que Leibniz ha estado expuesto en las épocas siguientes.

La historia de la filosofía alemana ha tenido en cuenta raras veces la relación de Lessing con Leibniz. Acentuar esta relación presupone conocer y aceptar la existencia de una Ilustración alemana integral, que va de Leibniz a Lessing y, por encima de éste, llega hasta Hegel, y que no está limitada a las mediocres figuras intermedias de la filosofía escolar del tipo de Wolff (e incluso de gentes menores que él), y mucho menos al nivel de literatos como Nikolai[3]. Fue

[3] La idea de una Ilustración alemana integral, de la cual serían herencia y realización Marx, Engels y el socialismo,

precisamente Lessing el que defendió los propósitos de Leibniz contra el nuevo sistematismo de la filosofía universitaria y el que contribuyó a que ejerciese una actividad viva en el amplio marco del movimiento espiritual que se conoce con el nombre de «spinozismo»[4]. En él, el panteísmo spinozista y el concepto leibniziano de Dios, como término infinitesimal de la infinita totalidad estructural del mundo, se funden en una visión racional-inmanentista (y, en última instancia, libre de toda teología) del mundo, que recoge los rasgos materialistas fundamentales que se encuentran en Leibniz y en Spinoza, y los elementos dialécticos existentes en el primero (si bien estos últimos no los acoge más que de manera incompleta, y sólo Hegel los desarrollará metódicamente). En el «spinozismo», la religión (que en Leibniz es más bien, subjetivamente, religiosidad, aun cuando ambas cosas no se distingan) permanece ya tan sólo como una piedad profana muy de este mundo. Lessing se convierte de esta manera en la figura clave de la

---

fue defendida ardorosa e insistentemente por Willy Hellpach, *Leibniz zwischen Luther und Lessing*, «Beiträge zur Leibniz-Forschung», Reutlingen, 1947 (citado en adelante como «Beiträge»), pp. 96 ss. De todos modos, Hellpach subraya demasiado el elemento luterano de Leibniz, con lo cual tiende a dar al problema de la teodicea una importancia mayor de la que le corresponde en el plano metafísico integral de la imagen leibniziana del mundo. Desde el punto de vista caracterológico, en cambio, su interpretación del luteranismo leibniziano como una «perseveración infantil», como una «actitud olvidada», como una «reminiscencia piadosa», es muy instructiva y apta para explicar psicológicamente algunas inconsecuencias en la actitud de Leibniz con respecto a la religión. Sobre la fisonomía de la Ilustración alemana en las universidades véase la exposición de Max Wundt, ciertamente superficial, pero utilizable como recopilación de materiales, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tubinga, 1945; para la caracterización ideológica del libro de Wundt véase la recensión de Rudolf Schottlaender, «Archiv für Philosophie», 3/3, página 328 ss.

[4] Aquí sería preciso aludir en especial al diálogo famoso sobre el spinozismo desarrollado entre Lessing y Herder; sobre su relación con el mundo de ideas de Leibniz habría que decir todavía algunas cosas; véase mi artículo *Schelling über Leibniz*, l. c.

primera fase de la recepción de Leibniz en Alemania.

Viene luego Kant, que interpreta mal la dialéctica del sistema leibniziano —que es tanto una dialéctica lógico-matemática como una dialéctica realista-filosófica natural—, concibiéndola como el problema de las contradicciones de la razón, y que vuelve a disgregar en antinomias la unidad trabajosamente elaborada de las contraposiciones en los conceptos límite de Leibniz. La interpretación de Leibniz de comienzos del siglo XX ha exagerado esencialmente, bajo el signo del neokantismo, la relación Leibniz-Kant. Es cierto que Kant está sobre los hombros de Leibniz en la medida en que procede de la filosofía escolar del siglo XVIII, por lo cual Wolff constituye tanto el punto de arranque de su evolución como asimismo el objeto de su crítica[5]. Ahora bien, el mismo Wolff es ya tan sólo un representante totalmente inadecuado del pensamiento leibniziano; conserva sólo la envoltura inerte del sistema, y ni siquiera ésta la conserva en su figura original, sino arreglada según el estilo de la filosofía universitaria de su época[6]. De la dialéctica leibniziana, de la riqueza de sus pensamientos, que abren nuevos rumbos y apuntan más allá de sí mismos, no queda aquí nada. Los méritos de Wolff y su importancia para la continuación de una meticulosidad metódica escolar no quedan afectados por esta crítica. Pero se encuentran en un terreno completamente distinto y reflejan mucho más la pervivencia de la Escolástica en el mundo intelectual protestante de Alemania que el influjo del genial Leibniz, que hace saltar toda tradición escolar precisamente

---

[5] La línea Leibniz-Wolff la ha puesto últimamente de relieve Kurt Huber, *o. c.* Wolff queda aquí mal, como corresponde a la realidad. Sin embargo, Huber ve en la continuidad Wolff-Kant, que no es refutada, sino probada por la crítica de Kant a la metafísica wolffiana, una vuelta a Leibniz. «En conjunto, Leibniz está parcialmente más cerca de Kant de lo que éste piensa... La metafísica leibniziana ha sido mantenida totalmente en Kant, sólo que de otra forma» (*o. c.*, pp. 289 ss.). Para Huber, Fichte puede convertirse luego en el pensador que lleva a su plenitud las ideas de Leibniz con ropaje kantiano (*o. c.*, p. 297).

[6] Sobre esto véase, en conjunto, Max Wundt, *o. c.*

asumiéndola. Querer trazar aquí, por tanto, una línea de desarrollo, sólo porque existan filiaciones personales que no llegan en absoluto al núcleo del pensamiento, es algo que hace olvidar la realidad filosófica para quedarse en lo meramente biográfico.

Kant representa, en todos los aspectos, la contraposición diametral a Leibniz. Kant es un pensador genuino que, de acuerdo con su propósito, cuya orientación era completamente distinta, tenía que malentender necesariamente a Leibniz. Y aunque se reconozca que esta incomprensión resultaba inevitable, se la ha de lamentar, sin embargo, como uno de los grandes desaciertos habidos en la historia de la filosofía; más aún, como una tragedia en la evolución de la vida intelectual alemana. Pues la preponderancia que la filosofía kantiana adquirió rápidamente impidió, en efecto, que en Alemania se desarrollase un modo de pensar dialéctico, orientado a la unidad de teoría y praxis; hizo que Leibniz fuese olvidado o considerado como una curiosidad (¡qué cosas no se han hecho con la metafísica de la mónada!); que Hegel fuese tratado como un «perro muerto» y que se cultivase un criticismo estéril, tanto más estéril cuanto que este criticismo hizo del método un dogma. Y junto a esto —como correlato de todo formulismo— pudo prosperar el irracionalismo [7]. Esta evolución no es, indudablemente, culpa de Kant, pero es una consecuencia de su incomprensión de la dialéctica leibniziana.

Para Kant, la dialéctica es la lógica de la apariencia [8]. Con ello se la despoja de toda realidad y se la convierte en una forma de ocuparse el pensamiento con lo real, lo cual puede ser desenmascarado, ciertamente, como ilusión, pero que, sin embargo, no puede ser sustituido por nada. Por ello, en este sentido el pensamiento se hace cada vez más ilusorio y sucumbe cada vez más a la apariencia *(Crítica de la razón pura,* B, 353 s.). Así, pues, mientras que para Leibniz

[7] Sobre la historia del irracionalismo alemán en los siglos XIX y XX véase Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft,* Berlín, 1954 (traducción castellana: *El asalto a la razón).*

[8] Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* B 349 ss.

la dialéctica, en cuanto ley interna del ser y en cuanto modo de pensar coincidente con tal ley, se convierte en una poderosa aclaración de la realidad, Kant asigna a la dialéctica exactamente la función contraria, negativa: la transforma en la aparición del engaño acerca de la realidad y en la confirmación de la eterna insuficiencia del pensamiento para aprehender la realidad plena. La dialéctica leibniziana de unidad y pluralidad, según la cual la unidad es género de sí mismo y de su contrario, es decir, de la multiplicidad, queda reducida en la segunda antinomia *(Crítica de la razón pura,* B 462 ss.) a dos principios contradictorios; con ello se vuelve a escindir lo que Leibniz había mantenido unido con un gran esfuerzo mental. Tampoco la tercera antinomia comprende el primer principio de la dialéctica y postula una serie causal unidimensional, por así decirlo; en cambio, en el sentido de la doctrina leibniziana hay que aceptar un sistema de referencia de n-dimensiones, en el que pueda darse un entrelazamiento de necesidad y libertad [9]. La dialéctica trascendental kantiana es, por su esencia, la destrucción de la dialéctica como unidad de las contraposiciones; es su escisión en un dualismo insuperable. Y dar a este dualismo el nombre de dialéctica constituye realmente una inversión diabólica del término [10].

En su *Metacrítica a la Crítica de la razón pura,* Herder puso de relieve polémicamente las faltas de Kant contra el espíritu de la dialéctica. Pero Herder carecía del instrumental conceptual suficiente para poder refutar a Kant. Sin embargo, tanto sus observaciones como la pasión que pone en ellas manifiestan que tuvo plena conciencia de la debilidad y peligrosidad de la posición kantiana. Herder se opone, con frecuencia expresamente en nombre de Leibniz, a la construcción idealista de un mundo de apariencias que había de desvalorizar a la realidad. Herder es, empero, por encima de su protesta contra el abu-

[9] Sobre esto véase lo que digo en *Kategoriale Aspekte des Freiheitsbegriffs,* l. c.

[10] Dada la brevedad de este capítulo, nos contentamos aquí con estas alusiones a la relación de Kant con Leibniz.

so kantiano de la dialéctica, un sucesor verdadero y consciente de Leibniz en un punto central distinto. Toma, en efecto, de éste el concepto dinámico, energético del ser, la definición de la sustancia por la fuerza como centro estructural interno de aquélla: «Las sustancias no se *componen* de partes, como se compone de partes un juguete. Para ti la sustancia es lo que se mantiene y se sostiene por su fuerza interna; mas para ello no se necesita ni una composición ni tampoco partes. Con ellas destruyes la sustancia, pues lo que se puede componer por partes también se puede disolver por partes. Tú querías decir: 'Lo que subsiste, subsiste por la fuerza, aunque tales fuerzas puedan ser múltiples'»[11]. Herder se aproxima mucho en esto a la concepción leibniziana de la esencia de la mónada.

También teóricamente manifestó Herder su retorno a Leibniz y expuso en breves rasgos la filosofía leibniziana —una vez en la *Adrastea* y otra en las *Cartas para el fomento de la humanidad*—. Es cierto que Herder no vio aquí a Leibniz más que desde una cara determinada, a saber, desde la cara que se ofrecía al filosofar vitalista del *Sturm und Drang*, y luego al filosofar histórico-nacional del Herder maduro. Esta cara era la idea leibniziana del organismo biológico, la interpretación de todo ser como un ser vivo, que cambia al crecer, que es individual y único y, sin embargo, es a la vez mundano y universal. Pero fue, sobre todo, el concepto leibniziano de Dios, interpretable panteísticamente, el que influyó sobre Herder. A través de él la metafísica de Leibniz llegó hasta Goethe, el cual es cierto que habla siempre de spinozismo; pero al hacerlo piensa en mónadas, entelequias y organismos, en materia llena de vida, en materia energético-dinámica. Por este camino perdura el elemento no académico del filosofar leibniziano y, sobre todo, su dialéctica. No es posible apreciar suficientemente el papel desarrollado por Goethe en esta tradición, como tampoco el desempeñado por Herder, pues, por encima del círculo estricto de los filósofos, ambos influyeron precisamente sobre una amplia capa de personas cultas. Esta línea es la que conduce a

[11] Herder, *Metakritik der reinen Vernunft*, Cap. X, 2.

Hegel y la que desemboca en él, lo mismo que desemboca en él la línea de la filosofía escolar, que acaba en la destrucción kantiana de la dialéctica y en la trasmutación fichteana de la mónada perceptiva en el yo que se pone a sí mismo.

2. Estas dos corriente de tradición que arrancan de Leibniz se encuentran luego entre sí, y es Hegel el que las diferencia en un escrito primerizo, lleno de fórmulas contundentes. En 1801, en efecto, Hegel analiza la *Diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling*, interviniendo con ello en la discusión filosófica de su época. Su posición es claramente la del *idealismo objetivo*, tal como había sido prefigurado por Herder y por Goethe y expuesto por Schelling. Rechaza la autolimitación kantiana al sujeto, sin desconocer por ello el valor de la reflexión gnoseológica. Mas, a lo largo de su vida, Hegel fue afectado poco por la teoría del conocimiento (cosa que puede afirmarse también de Leibniz), pues veía la tarea capital de la filosofía en la interpretación ontológica del mundo.

Debemos renunciar aquí a exponer en detalle cómo la primera publicación de Hegel puso a la vez al descubierto un aspecto central de la filosofía alemana, a saber: la separación del idealismo subjetivo, de procedencia kantiano-fichteana, y la fundamentación de los principios del idealismo objetivo, que se encuentra ya en Schelling, bien que de manera confusa[12]. La decisión tomada por Hegel en contra de Fichte (y de Kant) se podría interpretar como una vuelta al legado de Leibniz, aun cuando se hizo probablemente sin un conocimiento detallado y exacto de la filosofía leibniziana; es decir, sencillamente sobre la base de la corriente de la tradición. De hecho el idealismo objetivo es una posibilidad legítima de desarrollo del sistema leibniziano, mientras que el idealismo subjetivo no lo es en modo alguno, y sólo por error se lo ha podido interpretar en tal sentido. El segundo camino que parte de Leibniz lo estudiaremos en el pró-

[12] Sobre esto véase Georg Lukács, *Der Junge Hegel*, Berlín, 1954, pp. 284 ss.

ximo apartado. Pero, en todo caso, las primeras apreciaciones de Hegel para delimitar su propio pensamiento frente a las corrientes de la época muestran ya su relación básica con el filosofar leibniziano.

Hegel coincidía aquí de manera general con Schelling. Pero muy pronto éste se desvió hacia la filosofía «positiva» mistificadora [13], de la cual se distanció Hegel netamente. Desde su nueva posición irracionalista, Schelling se convirtió en un crítico tenaz de la filosofía leibniziana, a la que acusó de ateísmo y materialismo [14]. Por ello no prolongó la línea leibniziana en la filosofía alemana, sino que más bien la consideró como definitivamente superada.

Cosa distinta ocurrió con Hegel, el cual padeció asimismo, desde luego, algunas incomprensiones con respecto a determinados temas del sistema leibniziano; pero, sin embargo, recogió de manera completamente correcta en su filosofía la tendencia fundamental de este sistema. No es posible decir con seguridad hasta qué punto estaba Hegel familiarizado con el mundo de ideas de Leibniz. Dado el estado de las publicaciones en aquella época, muchos y muy importantes escritos de Leibniz tuvieron que serle desconocidos. Es posible que los puntos de arranque leibnizianos que entraron en su sistema afluyeran a él con frecuencia por los canales subterráneos de la formación de la conciencia. Sin embargo, Hegel queda directamente situado en la proximidad del gran fundador de la filosofía alemana, pues sus soluciones apuntan exactamente en la misma dirección. La interpretación hegeliana del mundo, que parte de una conexión y un proceso universales, se encuentra prefigurada en la monadología de Leibniz. La interpretación de las categorías lógicas como reflejo de realidades ontológicas, que Hegel realiza en su *Ciencia de la Lógica*, corresponde al doble aspecto lógico-ontológico de los conceptos leibnizianos. La dialéctica como salto de las contraposiciones y como unidad de

[13] Véase también sobre esto Georg Lukács, *o. c.*, pp. 486 y siguientes, y el mismo, *Die Zerstörung der Vernunft*, l. c.

[14] Para más detalles véase mi artículo *Schelling über Leibniz, l. c.*

lo contradictorio está anticipada en diversas formas ya en Leibniz: como doctrina sobre las percepciones, como doctrina de la posibilidad y de la composibilidad y finalmente como la complicada hipótesis de la armonía preestablecida. Pónese así de manifiesto una afinidad fundamental entre estos dos sistemas situados al comienzo y al fin del idealismo alemán.

Resulta más fácil señalar lo común que poner de relieve la diferencia (que es, en efecto, una diferencia de lo semejante) en la coincidencia. Pues, naturalmente, la distancia de tres generaciones que separa a Hegel de Leibniz se deja sentir. Leibniz es más libre, más suelto en la forma; aborda los problemas tal como le salen al paso y confía en que, en última instancia, la conexión se establecerá por sí misma. Por ello, su filosofía parece más abierta, más acomodada a los problemas. Se adapta a la cosa, no la coacciona, obligándola a entrar en una cápsula mental lista de antemano. Cada cosa posee su peso propio, que le corresponde por sí misma, y no sólo una posición funcional en el sistema de coordenadas de las relaciones.

Un estado de equilibrio extrañamente lábil caracteriza a este pensamiento que se mueve entre sustancialidad y funcionalidad, entre totalidad cerrada del mundo y horizonte abierto de posibilidades, entre inmanencia y trascendencia, y que hace entrar a estos dos polos en un campo de fuerzas.

La filosofía de Hegel está orientada de antemano al gran esquema en el que los fenómenos son clasificados. Aquí todo lo que en Leibniz era vida floreciente se congela para formar una arquitectura de hielo, que sólo acá y allá comienza a derretirse bajo el fuego del pensamiento. El famoso y desacreditado decreto de Hegel de que todo lo real es racional y de que todo lo racional tiene que ser también real, está pronunciado íntegramente desde un espíritu leibniziano. Mas en Leibniz se quiere significar con esto la comprensión científica del acontecer mundano, junto con una esperanza optimista-utópica en la victoria de la razón en el curso del proceso histórico. En Hegel ese principio se convirtió —aunque no tanto como se dice— en una justificación de lo existente, del Es-

tado prusiano y de la dinastía de los Hohenzollern [15]. Leibniz se daba perfecta cuenta de la diferencia existente entre la realidad y la tendencia; en cambio, para Hegel no hay tendencia alguna que hubiera podido llevar más allá de la realidad alcanzada; lo que todavía quedaba por realizar podía ser integrado en el marco de lo existente y desarrollado a partir de ello.

En el Hegel joven las cosas ocurren de manera distinta. Sus primeras obras, hasta el primer gran esbozo sistemático de la *Fenomenología,* son escritos revolucionarios que reciben sus impulsos decisivos de la tensión existente entre la realidad mala y los propósitos buenos. En ellos Hegel intenta averiguar las leyes que median entre lo históricamente real, lo ocurrido de hecho, y lo históricamente posible, es decir, las leyes que permitan trazarse unos fines concretos, alcanzables, y no utópicos y fantásticos. La auténtica y peculiar superioridad de Hegel frente a Leibniz consiste en esto: en haber convertido la dialéctica universal de éste en un instrumento históricamente aguzado y metódicamente aplicable de conocimiento social e histórico, mientras que, en aquel estadio primerizo de la filosofía sistemática alemana, la historia como problema quedaba todavía muy pospuesta a la interpretación ontológica del mundo, orientada por la naturaleza. El que Hegel concibiese, sin embargo, la historia como un todo racional y construible es lo que le distingue, a su vez, del historicismo romántico y lo que le aproxima a la serie, iniciada por Leibniz, de los filósofos alemanes de la Ilustración.

Esta actitud básica que define el impulso revolucionario de los escritos primeros se mantiene también en el apologista conservador de la monarquía constitucional de la era postnapoleónica. Hegel no renegó nunca del todo de sus ideales juveniles de la época de la Revolución Francesa, sólo que posteriormente se acomodó a las circunstancias políticas con-

[15] Sobre esto véase Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel,* pp. 230 ss.

solidadas [16]. Este pragmatismo vital estaba esbozado ya, naturalmente, en la idea de la mediación entre lo real y lo posible, y tenía que ejercer una influencia conservadora y pacificadora en el momento en que una realidad consolidada hubiera prevalecido sobre el impulso revolucionario y progresivo motivado por las concepciones de la posibilidad.

También aquí encontramos coincidencias y diferencias entre Leibniz y Hegel. El Leibniz maduro estaba vinculado, sin duda, lo mismo que el Hegel de la madurez, a las circunstancias existentes y adoptaba una actitud precavida y reservada frente a la exuberante voluntad de renovación. Sin embargo, no afirmó jamás en principio la superioridad del presente sobre el futuro, de lo existente sobre el porvenir, y quiso situar siempre el ser en el ámbito abierto de las posibilidades, en el que podía ser modificado por la norma del deber-ser. Con una constancia en la actitud vital que se encuentra raras veces, Leibniz fue desde su juventud hasta su muerte un revolucionario prudente (con medios diplomáticos); en cambio, Hegel satisfizo la fogosidad de la juventud con lo conseguido, eliminándola luego en un estado de inmovilidad (y contempló el mundo, por así decirlo, con ojos de funcionario).

En esta diferencia se refleja naturalmente la posición histórica de ambos pensadores: Leibniz se encontraba al comienzo del movimiento burgués de la Ilustración, en una línea ascendente del desarrollo social, cuando la tolerancia, el derecho natural y la educación del género humano se convirtieron en los lemas de las exigencias de emancipación del «tercer estado». Hegel vivió el triunfo de esta autoliberación de la burguesía en la Revolución Francesa y en las luchas constitucionales que la siguieron, y reflejó en su propia evolución, primeramente la lucha por la liberación de las trabas de clase, y luego la reconciliación entre el feudalismo y la sociedad burguesa.

Con otras palabras: La figura básica del sistema hegeliano se caracteriza por la tensión entre el pen-

[16] Sobre esto véase Wilhelm R. Beyer, *Zwischen Phänomenologie und Logik,* l. c.

samiento revolucionario y el pensamiento restaurador entre 1800 y 1830. Ello hacía que tal figura no tuviera posibilidades de desarrollo y tuvo que ser disuelta por los jóvenes hegelianos. En cambio, el sistema de Leibniz se encuentra en una doble aurora: la social de la burguesía y la científico-técnica de la moderna investigación de la naturaleza. A él puede aplicarse el símbolo de Jakob Böhme: *Aurora,* que significa la juventud y el anuncio de una época. Hegel eligió para sí el símbolo de la vejez y de la conclusión: el *búho de Minerva,* que sólo echa a volar en el crepúsculo vespertino.

3. Hegel representa de hecho una cierta conclusión en el desarrollo de la filosofía: la conclusión y la consumación de una mentalidad que se inicia en Leibniz y que tiende hacia una imagen del mundo que se podría calificar —en el sentido de una tipología de los filosofemas— de «idealismo objetivo» [17]. Raramente se encuentran tales tipos desarrollados con pureza, como lo están, por ejemplo, el idealismo subjetivo en Fichte y el idealismo objetivo en Hegel. Con frecuencia se entrecruzan entre sí los elementos más diferentes, dando lugar a una mezcolanza peculiar y fecunda. De esta manera el pensamiento de Leibniz lleva en sí no sólo los gérmenes del idealismo hegeliano, sino también los orígenes de una interpretación materialista del mundo. Schelling comprendió bien esto y lo combatió tenazmente desde su propia posición. La disolución del sistema hegeliano desde el materialismo pudo retornar así al punto de partida de Hegel en Leibniz.

[17] En la *Phaenomenologie des Geistes,* de Hegel, encontramos ya una tipología de esta especie; pero aquí se encuentra recubierta por múltiples motivos distintos, de naturaleza ontológico-metafísica, histórico-filosófica y crítica. La tripartición en la tipología de las concepciones del mundo (materialismo-idealismo objetivo-idealismo subjetivo) fue luego practicada primeramente por Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie,* Marx-Engels, *Ausgewählte Schriften,* tomo II, Berlín 1955, pp. 335 ss. La misma tripartición es desarrollada por Dilthey, que califica al idealismo subjetivo de idealismo de la libertad. A Dilthey le sigue Erich Rothacker en su *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften,* Bonn, 1948 [2]

Feuerbach recorrió de hecho este camino [18]. Entre sus primeros escritos se encuentra una exposición de la filosofía leibniziana, que debemos considerar todavía hoy como una de las más adecuadas entre las producidas por la historiografía alemana. Con la sagacidad propia del filósofo auténtico, Feuerbach destacó exactamente en esta exposición los puntos decisivos que permiten, más aún, que exigen una prolongación distinta de la hegeliana. De esta manera, la propia evolución de Feuerbach desde Hegel hacia una filosofía materialista estuvo estimulada e influenciada decisivamente por su «repetición» de la filosofía leibniziana.

Feuerbach fue el primero en ver con claridad que Leibniz no debía ser considerado sólo como precursor de los sistemas idealistas de Kant o de Fichte, sino que representa un viraje en la filosofía alemana. Feuerbach califica a Leibniz de «materialista-idealista», es decir, señala exactamente el hecho de que desde Leibniz puede partir un camino que lleva a Hegel, pero también otro que lleva a Feuerbach mismo (y luego, prosiguiéndole, a Marx, como veremos inmediatamente). Sin embargo, Feuerbach no logra aquí poner de manifiesto la dialéctica —para la que tenía poca comprensión— existente en Leibniz. La sitúa entre los componentes idealistas del filósofo, lo cual es objetivamente equivocado; pero resulta comprensible en razón de la preponderante impresión producida por el método de Hegel. Tanto más sorprendente es el hecho de que Feuerbach, postergando lo dialéctico, viese el núcleo materialista de la ontología leibniziana, núcleo que, sin embargo, se encuentra estrechamente ligado con esa dialéctica y que sólo por ella es aclarado genuinamente.

La penetración de Feuerbach en los elementos materialistas que se encuentran en Leibniz está evidentemente determinada por su propio viraje hacia el materialismo. Al preparar su propio apartamiento de Hegel, Feuerbach desarrolló, por así decirlo, un sen-

[18] Para las pruebas de esto permítaseme remitir a mi antes citada introducción a la edición del libro de Feuerbach sobre Leibniz.

tido especialmente agudo para percibir tales puntos de partida que pudieran serle útiles para tal separación. Leibniz se convirtió para él en la fuente de la revisión de su propio hegelianismo. El hecho de que el giro de Leibniz contra el cartesianismo excluyese también para él una recaída en el kantismo fue algo que Feuerbach subrayó especialmente. No es el criticismo, sino únicamente una ontología materialista la que puede superar a Hegel. También el monismo inmóvil de Spinoza, contra el que Leibniz se defendió tan apasionadamente (tal vez porque percibía que la filosofía de Spinoza constituía, por su proximidad a la suya, un peligro para él), lo considera justamente Feuerbach como una forma inferior en comparación con la doctrina de Leibniz. El dinamismo leibniziano tenía naturalmente que quedar más próximo al giro antropológico de Feuerbach; pero tal dinamismo prepara también el paso a un materialismo dialéctico.

Tal vez lo más valioso sean las observaciones de Feuerbach acerca de la teología leibniziana. Feuerbach destacó con especial agudeza —y en esto coincide con Lessing— que el factor religioso no tiene puesto alguno en la metafísica de Leibniz, y que es un residuo de religiosidad personal, la cual se transforma en seguida en el marco de los conceptos ontológicos, en una idea que sólo puede ser interpretada intramundanamente. Feuerbach nos ofrece así un desciframiento de los términos religiosos de Leibniz que, desde entonces, no ha vuelto a ser continuado. Feuerbach muestra que Leibniz era en verdad el prototipo del hombre arreligioso —idea que él puede probar desde la esencia de su sistema, pero que es ignorada tenazmente por la investigación tradicional sobre Leibniz.

De Feuerbach proceden también las tendencias que aparecen en Marx y en Lenin, orientadas a asimilar el pensamiento de Leibniz. «Tú conoces mi admiración por Leibniz», escribe Marx a Engels el 10 de mayo de 1870 [19]. Esta observación no es casual. De las

[19] Karl Marx/Friedrich Engels, *Briefwechsel*, tomo IV, Berlín, 1949, p. 387.

pocas observaciones que nos quedan no puede deducirse que Marx penetrase hasta tal punto en el pensamiento de Leibniz, que viese el salto, muy difícilmente perceptible, de las posiciones idealistas llevadas hasta sus últimas consecuencias a una forma de pensamiento dialéctico y materialista. En todo caso, Lenin entendió así la admiración de Marx por Leibniz [20] (véase lo que decimos más adelante).

Según la concepción de Marx, lo decisivo aquí es que en Leibniz la filosofía no se había separado todavía de las ciencias particulares, por lo cual recibía una corriente continua de conocimientos que habían de interpretarse de modo materialista y poseía una cercanía insuprimible al método empírico y científico-natural, causal-inmanentista, lo cual no consentía un idealismo puramente especulativo. «La metafísica en el siglo XVII (piénsese en Descartes, Leibniz, etc.) estaba traspasada todavía de un contenido positivo, profano. Hizo descubrimientos en la matemática, la física y otras ciencias, los cuales parecían pertenecer a ella» [21]. Por ello es posible que el materialismo francés no tuviera necesidad de rechazar totalmente a Leibniz. «El materialista francés que todavía mantiene una relación máxima con la metafísica y que por ello es alabado incluso por Hegel, a saber, Robinet *(De la nature)*, se refiere expresamente a Leibniz» [22]. Se puede recordar también a Diderot, que fue el que más hondamente comprendió en Francia las intenciones de Leibniz.

Sin duda, las ideas de Marx acerca de una posible unión del principio dialéctico de Hegel con el principio materialista de los ilustrados franceses y de Feuerbach fueron influidas por Leibniz (en parte a través, sin duda, de la exposición de Feuerbach). La primera tesis de Feuerbach [23] podía ser interpretada perfectamente como una objeción que Leibniz habría hecho contra los materialistas de su época, de un lado,

[20] W. I. Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass*, Berlín, 1949, p. 330.
[21] Karl Marx, *Die Frühschriften*, ed. por Siegfried Landshut, Stuttgart, 1953, p. 328.
[22] *Ibidem*, p. 333.
[23] *Ibidem*, p. 329.

y contra la filosofía de Hegel, de otro, si hubiera podido contraponerlas entre sí. También la octava tesis de Feuerbach corresponde exactamente a un principio leibniziano, y la décima está al final de una evolución histórica de las ideas que empieza en línea recta en Leibniz y lleva, a través de Lessing y de Hegel, a Marx[24]. Estos son desarrollos que podemos describir como germinación, florecimiento, maduración y fructificación de propósitos que no siempre aparecen, en modo alguno, en dependencia consciente; pero que con frecuencia son motivados sencillamente por las circunstancias. Lo que aquí importa es señalar que también los posthegelianos materialistas se encuentran objetivamente en conexión con Leibniz y están insertos en el movimiento que tiene en él sus comienzos modernos[25].

Lo que puede demostrarse con toda claridad es el influjo que Leibniz ejerció sobre Lenin a través de Feuerbach. Durante sus años de emigración en Suiza Lenin estudió detenidamente la obra de Feuerbach sobre Leibniz, sacó notas de ella y llenó sus márgenes de observaciones[26]. A este propósito es interesante ver cuáles son los puntos de vista que Lenin subrayaba como decisivos (de hecho son los puntos centrales de la metafísica leibniziana): el enriquecimiento de la noción spinoziana de sustancia con el factor energético de la fuerza, de la autoactividad; el reflejo del mundo en la mónada; la materia como «lazo de las mónadas», la dialéctica, el «naturalismo». Antes hemos visto (véase capítulo III, apartado 5, especialmente la nota 17) que la concepción leninista de la esencia de la dialéctica va mucho más allá del esquema de Hegel y lo enriquece con un factor que ya en Leibniz pertenece al núcleo esencial de la dialéctica. Las notas sistemáticas de Lenin acerca del

[24] Sobre esto, mi estudio, no publicado todavía, *Herr und Knech tbei Leibniz und Hegel.*

[25] Cuestión distinta es la de que en el mismo movimiento filosófico vuelvan a aparecer también motivos anteriores de la Antigüedad y de la Edad Media. Pero su forma moderna, la unión de dialéctica y materialismo, comienza en todo caso en Leibniz.

[26] Lenin, *o. c.*, pp. 329 ss.

problema de la dialéctica son posteriores, como puede probarse, a su estudio intensivo de Leibniz y de Hegel. Los resúmenes y apuntes sobre Hegel y Leibniz son del año 1914; las formulaciones sobre la dialéctica, de los años 1915 y 1916. Resulta obvio suponer que el enriquecimiento de la dialéctica con elementos no hegelianos, cuya afinidad con las ideas de Leibniz puede mostrarse sin esfuerzo, se debe al estudio de Leibniz y a los estímulos recibidos a través de Feuerbach. Aquí puede comprobarse una tradición leibniziana sin solución de continuidad, que llega hasta las actuales corrientes filosóficas de nuestros días[27].

4. Con la exposición de las influencias que los impulsos de la metafísica leibniziana han tenido sobre el filosofar moderno hemos llegado al fin de nuestro trabajo, que no ha podido dar, naturalmente, más que un esbozo muy incompleto de su pensamiento, el cual se manifiesta en una riqueza temática tan grande y en una variedad tan inmensa de cartas, manuscritos y publicaciones. Si se estudia esta filosofía no sólo estableciendo un contacto superficial con su texto, sino rastreando sistemáticamente sus contenidos e intenciones, se ve que, incluso después de doscientos cincuenta años, no ha perdido nada de su frescura y actualidad, más aún, que justamente ahora ha entrado en un nuevo estadio de proximidad a lo real y de actualidad; o, dicho con un expresivo vocablo histórico-filosófico, de temporalidad actual[28]. El movimiento que el materialismo dialéctico, la lógica calculatoria y los más recientes resultados de las ciencias naturales han introducido en la filosofía exige

[27] Se podría proseguir también la otra línea y mostrar cómo en Husserl tiene lugar una desintegración de los elementos del pensamiento kantiano, a favor de una recepción de elementos de Leibniz. Sobre esto véase mis alusiones en la recensión de la obra de Husserl *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, «Deutsche Literaturzeitung», año 77, número 7/8.

[28] Tomamos de Walter Benjamin este término, cuya importancia, para una metódica histórico-filosófica, no se ha comprendido todavía bien. Véase Walter Benjamin, *Ausgewählte Schriften*, Franfort, 1955, y Hans Heinz Holz, *Prismatisches Denken*, «Sinn und Form», año 8, pp. 514 ss.

soluciones en cuya elaboración puede Leibniz prestar servicios fundamentales. En este sentido el estudio de Leibniz no es una empresa anticuada e histórica, sino que viene exigido por la propia situación de nuestros problemas.

La consecución de una imagen correcta de Leibniz, es decir, de una imagen desarrollada desde la esencia de su sistema, desde su fundamento filosófico, es por ello una tarea propia de nuestros días. Este pequeño libro no ha podido ni querido dar más que indicaciones en ese sentido y en la medida precisamente en que tales indicaciones podían ser situadas, de una manera estrictamente filosófica (no sólo histórica), en el contexto de una consideración sinóptica de su obra gigantesca, que no se limita en modo alguno a la filosofía. La intención de este libro consistía en dar una visión general orientadora de la eficacia de un pensamiento al que tanto debemos en muchos terrenos. Tal visión general introductora no podía anticipar resultados que sólo interpretaciones difíciles y pesquisas puramente filosóficas de un sistema ligado a una época pueden poner al descubierto en cuanto a su núcleo permanente de sentido, que rompe los límites de la relatividad histórica en que aparece formulado. La investigación sobre Leibniz —que durante un siglo ha recorrido caminos equivocados, bajo el influo de la teoría neokantiana y de otra teoría idealista-espiritualista— se encuentra hoy de nuevo al comienzo de una etapa de investigación. Este comienzo debe mantenerse libre y debe rechazar todos los juicios previos derivados de la perspectiva de otros sistemas y planteamientos diferentes y dejar que hable sólo Leibniz. Unicamente entonces llegaremos a obtener una imagen de éste fiel a su obra y a la vez actual y de nuestro tiempo.

INDICE DE CONCEPTOS

INDICE DE OBRAS DE LEIBNIZ CITADAS

INDICE DE PERSONAS